داريوش شايغان

الهويّة والوجود

العقلانية التنويرية والموروث الديني





ترجمة
جلال بدلة



الهوية والوجود

تصميم الغلاف: سومر كوكبي

داريوش شايغان

الهوية والوجود

العقلانية التنويرية والموروث الديني

ترجمة

جلال بدلة



Daryush Shayegan, *La conscience métisse*, Albin Michel, 2012

الطبعة العربية 2020

الطبعة الأولى 2020

ISBN 978-614-03-2109-0

دار الساقي
بناية النور، شارع العويني، فردان، ص.ب: 113/5342، بيروت، لبنان
الرمز البريدي: 2033–6114
هاتف: 442 866-1-961+، فاكس: 443 866-1-961+
email: info@daralsaqi.com

Cet ouvrage a bénéficié du soutien des Programmes d'Aide à la Publication de l'Institut français.

يمكنكم شراء كتبنا عبر موقعنا الإلكتروني
www.daralsaqi.com

تابعونا على
@DarAlSaqi
دار الساقي
Dar Al Saqi

المحتويات

تمهيد

صحوة العالم العربي

كُتبت معظم النصوص الموجودة بين دفتي هذا الكتاب قبل الحوادث التي غيّرت وجه العالم العربي الإسلامي. وقد حدت بي رياح الثورة والحرية التي هبّت في تونس ومصر وامتدت تدريجاً في وقت لاحق إلى دول عربية أخرى إلى إعادة تحديثها. لكن بما أنني كنت قد شهدت "التحرك الأخضر" والاحتجاجات الهائلة التي أعقبت انتخابات حزيران/ يونيو ٢٠٠٩ في إيران، أدركت أن الأنظمة السياسية والمجتمعات المدنية في هذه البلدان تشكلان عالمين متوازيين ليسا عاجزَين عن أن يلتقيا فحسب، بل يتطوران في اتجاهين متعاكسين. فبمقدار ما تنكمش الأولى وتفرض نفسها ككلٍّ أحادي الطبيعة، تمضي الثانية – أعني المجتمعات المدنية – إلى التنوع والانفتاح، وتصير متغايرة، و"جذمورية"[١] إن جاز القول، إذا ما استخدمنا مفهوماً عزيزاً على جيل دولوز Gilles Deleuze.

تقودنا المقارنة بين هذه الدول المختلفة اختلافاً كبيراً إلى استنتاج أوليّ

١ Rhizome، وهو أشهر المفاهيم التي نحتها جيل دولوز في كتابه *Mille plateaux* [ألف ربوة]، ووضعه نقيضاً لصورةِ الشجرة والجذور. الجذمور هو الساق الدفينة في التراب وينمو أفقياً، بخلاف الجذور. "كلّ موجود – وفق فلسفة الحدث الدولوزية – هو جذمور، أي تعدد وتوليف، وترابط ظرفي حركي يتحقق دون مبدأ قارٍّ أو غاية تحكمه، وآلة عابرة لا يتحدد معناها ودلالتها إلا مجالياً، أي في حدود ما تمنحه تفاعلاتها وأطرافها المتجاورة". انظر: عادل حدجامي، **فلسفة جيل دولوز**، دار توبقال للنشر، ٢٠١٢، ص. ٢٢٠. (م.)

مفاده أن قرابة ٦٠% إلى ٧٠% من سكانها هم تحت سن الثلاثين. إذاً، هذه الدول فتيّة جدّاً، وللشباب أسبابٌ لا يعرفها منطق الأنظمة السلطوية، فضلاً عن أنه ليس في وسعه معرفتها. يفتقر هؤلاء الشباب إلى فرص العمل والأفق وأدنى طرق المشاركة في السلطة في دولٍ هي في أساسها دول استخبارية وفق التوصيف الموفّق لأحد المتخصصين الأميركيين، أي دول بوليسية تكون فيها المخابرات بمكانة الدولة داخل الدولة وليس لأحد أن يُحاسبها سوى أولئك الذين يتلاعبون بها ويستخدمونها لقمع كل تحرك احتجاجي. والشباب في هذه البلدان متعلمٌ نسبياً ومتّصل بشبكات التواصل المتنوعة، إنه يعيش في القرن الحادي والعشرين، لكن الدول لا تزال تجرّ وراءها بشق الأنفس البقايا المتحجّرة من الأنظمة الدكتاتورية للقرن العشرين (لا يهم في هذا المقام هل هي أوتوقراطية أو ثيوقراطية أو جمهوريات سلالية)، ولا تنجح بسبب تصلّبها في الانتفاض والتكيف بسهولة مع المستجدات، ولذا هي عصيّة على الإصلاح بحكم الواقع، هذا إن افترضنا وجود مثل هذا المسعى أساساً.

أظهر فرهاد خسروخاور Farhad Khosrokhavar أن التحركات الديموقراطية برزت في ثلاثة بلدان وثلاثة أوقات: حركة "كفاية" في مصر ٢٠٠٤-٢٠٠٥، والتحرك الأخضر في إيران سنة ٢٠٠٩ ضد تزوير الانتخابات، و"ثورة الياسمين" في تونس سنة ٢٠١١. تشترك هذه التحركات بسمات أهمها: الطابع العلماني، والمطالبات باحترام كرامة المواطن، ورفض نزعة معاداة الغرب المسبقة، وتقبّل أكبر للمساواة بين الجنسين، وظهور طبقات متوسطة جديدة، وغياب القيادة السياسية، واستخدام تكنولوجيات الاتصال الحديثة.[1] لكن تأويل هذه العوامل، على سدادتها وصلتها الشديدة، هو محل خلاف في الغرب. أجاد أوليفييه روا Olivier Roy إذ قال إننا لا نستطيع أن نؤول ما يجري في تونس ومصر "بشبكة عمرها ثلاثون عاماً، أي شبكة الثورة الإيرانية". وأصاب في إصراره على واقع أن "من يتظاهر في مصر هم بالتحديد أولئك الذين تظاهروا في إيران ضد أحمدي

1 "Les débats de l'Obs", *Le Nouvel Observateur*, 10-16 février 2011.

نجاد"[1]. إذاً، من الجائز القول إن الإيرانيين سبقوا هذه التحركات الديموقراطية. فجميع مكونات الثورة الحديثة نجدها مجتمعة مسبقاً في تحركهم: استخدام شبكات التواصل الاجتماعي، وغياب القيادة السياسية، والمكنون التعددي والديموقراطي. هذا ما دفع وسائل الإعلام الأميركية إلى وصفها بالثورة السايبرية (cyber–revolution)، وفرانك لوفرييه Franck Louvrier إلى القول:

> بعد الانتخابات الأميركية التي أثبتت للعالم القدرة التعبوية لشبكات التواصل الاجتماعي (...) تأتي الأزمة الإيرانية لتلفت أنظار الكوكب إلى قوة ما يسمى مواقع المدونات الصغيرة، ومنها موقع twitter.com الذي يُعدّ أول من يصل إلى جمهور عالمي.[2]

إنني عندما أستعيد بذاكرتي تغطية الإعلام الغربي، والعربي أيضاً، للحوادث التي وقعت في إيران حينئذ، يُدهشني الغلو في الإعجاب عند البعض والصراحة في ردود الفعل عند البعض الآخر. إليكم بعض الأمثلة العشوائية. مضى الكاتب الإنكليزي المشهور مارتن أميس Martin Amis إلى حد القول: "إيران هي واحدة من أكثر الحضارات الجديرة بالاحترام على وجه الأرض، تظهر الحضارة الصينية أمامها كمراهق والأميركية كطفلٍ"[3]. وتحدث المازري حدّاد Mezri Haddad في هذا الصدد عن "أزمة إيرانية أو نهاية الأسطورة الثيوقراطية"[4]، وخلص إلى أنه إذا ما أدى قيام الجمهورية الإسلامية سنة ١٩٧٩ إلى تحفيز الحركات الإسلامية في العالم قاطبة، فإن سقوطها سيسهم في انحسار هذه الأيديولوجيا التي لم تخلّف إلا الدمار والأسى. أمّا الصحافي السعودي تركي الحمد[5]، فبلغ الغلو عنده حدّ مقارنة الفرس بالفرنسيين، مضيفاً أنه مثلما توالت ثورات الفرنسيين أعوام

1 "Révolution post-islamiste", *Le Monde*, 14 février 2011.

2 "Internet et son potentiel démocratique", Le Monde, 21 août 2009.

3 *The Guardian*, 17 juillet 2009.

4 *Le Figaro*, 8 juillet 2009.

5 *Asharq alawsat*, 22 juillet 2009.

١٧٨٩ و١٨٤٨ و١٨٧١ (كومونة باريس) وأيار/ مايو ١٩٦٨ لاحقاً، امتدت مطالبات الإيرانيين بحقوقهم على مدى القرن العشرين: الحركة الدستورية سنة ١٩٠٦، والثورة الشعبية بقيادة مصدّق سنة ١٩٥١، والثورة الإسلامية سنة ١٩٧٩، وأخيراً الاحتجاجات الضخمة في تموز/ يوليو ٢٠٠٩.

خلاصة القول: مهما كانت الثورات مشروعة، فإنها قد لا تُسفر عن شيء، والصحافة التي كانت تتسابق حينذاك في المغالاة في التفاؤل قللت، ولا ريب، من أهمية القمع، وإن كان الجمر القابع تحت الرماد ينتظر اليوم الوقت الملائم للتوهّج من جديد وبمضاء أكبر. لا يمكن التنبؤ بوحشية القمع في غالبية الأوقات، الأمر كأن هذه الأنظمة استهوتها شياطين الوهم فنسيت كليّاً ما تعلمته من دروس التاريخ. وفي الحالة السورية خير مثال على ذلك: شجاعة لا تقهر لشعب غاضب ذَوت تحت جنازير الدبابات. غير أن ذلك لا يُقصي وجود اختلافات كبيرة بين سلوكات الدول المعنية. يكفي في هذا الصدد مقارنة اعتدال وتحفّظ الجيش المصري بتعنّت الجيش السوري أو ردود الفعل الهستيرية لمعمّر القذافي الذي ذبح شعبه بالأسلحة الثقيلة. السؤال المطروح في هذا الصدد هو الآتي: ما طبيعة هذه الفجوة التي تفصل السلطة عن الشعب؟

تحدّث إرنست بلوخ Ernst Bloch في كتابه الرائع *Héritage de ce temps* [ميراث هذا الزمان] عن "عدم راهنية"[١] الوضع في ألمانيا عشية استيلاء هتلر على السلطة سنة ١٩٣٣. فألمانيا لم تشهد أي ثورة برجوازية قبل ١٩١٨ خلافاً لفرنسا وإنكلترا، ولذا كانت ترزح تحت "بقايا وجود اقتصادي ووعي قديمين لم يتم تخطيهما"[٢]. لا شيء مشترك بالطبع على الصعيد الثقافي والتاريخي بين البلدان العربية والإسلامية في مطلع القرن الحادي والعشرين، وبين ألمانيا الثلاثينيات، باستثناء ظاهرة عدم الراهنية تلك. تكتسي هذه الظاهرة طابعاً ذاتياً عندما تكون رفضاً للزمن الحاضر، وتتجلى برفض الشعب رفضاً تاماً أي إملاء يأتيه من دولته؛

١ ترجمه إلى الفرنسية:
Jean Lacoste, Paris, Payot, 1978, p. 104.

٢ المرجع نفسه، ص. ١٠٧-١١٠.

وتتخذ منحى موضوعياً بمقدار ما تُمثّل الدولة الطبقات البالية لسلطة غير ملائمة للعالم الحديث الذي يسير بخطى متسارعة. بعبارة أخرى: يكشف هذا التناقض في آن عن ماض، بل عن نظام سياسي "غير مُحدَّث" من جهة، وعن "مستقبل متعثّر" من جهة أخرى، أي عن مجتمع مفتقرٍ إلى أي منظور سوى الجمود تحت الضغط القهري لسلطة أكل الزمان عليها وشرب. يُسفر هذا التناقض بين سلطة غير مُحدَّثة، وشعب متعثّر، عن حيّز مضغوط هو الذي يدفع المتظاهرين إلى الثورة بغية رأب الفجوة التاريخية. والحال أن هذه الوثبة الحيوية نحو المستقبل لا يمكن أن تكون إلا إطلاقاً للطاقات التي تحتجزها قوةُ آلةٍ عفا عليها الزمن وتراوح في مكانها. إن التمرّد ضد هذه القيود غير المشروعة إنما يستهدف وضع الأمور في نصابها الصحيح والتخلّص من وطأة وصاية السلطات القائمة، بغرض إضفاء الراهنية على وجودنا ومواكبة الوتيرة المتسارعة للحوادث التي تعطي التاريخ إيقاعه المتسارع. بعبارة أخرى: يستهدف التمرّد الخروج من القوقعة الخانقة من أجل تنفّس هواء الحرية والتخلّص من الإذلال الدائم الذي نرزح تحت تعويذته منذ قرون، لعلّنا نضفي بعض الإشراق إلى الهالة المشوَّهة التي تُكلّل بلدنا.

تأتي حقيقة أخرى لتُضاف إلى واقع هذا الشباب الذي هو على اتصالٍ دائم بشبكات التواصل الاجتماعي العالمية. هل هؤلاء المتظاهرون مثلنا، نحن الذين ننتمي إلى جيل "مجرّة غوتنبرغ"[١]، أو تحوّلوا بعد طفرة التقنيات الافتراضية الجديدة التي عدّلت المدركات والاستجابات؟ لنبدأ بالقول إن ثورة الاتصالات تنطوي على إنشاء شبكات (جميعنا يعلم الدور الرئيسي الذي لعبته الشبكات في المظاهرات الإيرانية والعربية)، وتنطوي كل شبكة بدورها على ترابطية بينية تُترجَم عبر علاقات جذمورية. كان جيل دولوز هو من صاغ الأساس الفلسفي

١ *La Galaxie Gutenberg*، عنوان كتاب لمارشال ماكلوهان Marshall McLuhan الذي أطلق على الفترة الممتدة من القرن الثامن عشر إلى العشرين اسم "عصر الطباعة". وبذلك يكون غوتنبرغ – مخترع الطباعة الحديثة – قد افتتح عصر الكتابة والكتاب والصحيفة والمثقف. لكنّ هذه المجرّة تراجعت مع مجيء عصر التلفاز والصورة. (م.)

لهذه العلاقات بالتعاون مع فيليكس غاتاري Félix Guattari في كتابه *Mille plateaux* [ألف ربوة]، وذلك قبل مجيء الإنترنت بكثير. الجذمور وفق دولوز هو مبدأ ترابط وتنافر يسمح بتشكيل شبكة لا نهائية، لأن كل نقطة يمكنها أن ترتبط بباقي النقط، وذلك خلافاً للشجرة التي ترتبط بجذورها. هذه النقطة حتى إن انكسرت أو انقطعت، فإنها تستأنف ترابطها دونما هوادة ووفق اتجاهات أخرى. ليس لهذه الشبكة بداية أو نهاية، وتتنوع باستمرار بتغيير طبيعتها، ولذا هي مبدأ التحولات. ومع كونها منظَّمة وفق طبقات ومناطق توطّن، غير أن محرّكها الأساس هي خطوط الترحال (déterritorialisation) التي تهرب بفضلها إلى الأمام، مقيمة روابط اتصال أخرى وشبكات تواصلية مختلفة. فإذا كانت الحكومات شجرية في جوهرها، تبعاً لمواقفها المتشددة وثقلها الذي يمنعها من الحركة، فإن المجتمعات هي في تنوع دائم وترحال (nomade) متزايد، وترصف معاً عدداً كبيراً من العناصر المتباينة دون أن تُلغي مع ذلك قدرتها على توليد طفرات جديدة. لذا إن معظم المتظاهرين في شوارع طهران وتونس والقاهرة لم يكن لديهم في الواقع قائد؛ كانوا ينظمون أنفسهم بلا قيادة أو ترتيب هرمي.

أتذكّر جيداً انبهاري من مدى السلاسة والمهارة اللتين أظهرهما الشباب الإيرانيون في اندماجهم بالعالم الافتراضي، ومن كفاءتهم في التعامل مع الفضاء غير الملموس وسحر المظاهر المفاجئة وتحوّل الأشكال الخفية. كلّ إيراني كان شخصاً فريداً لكنه مرتبط بالآخر ضمن شبكة ذات تشعبات هائلة. كان كلّ شخص في الشارع بمنزلة فرد–مصوّر، شأن أي مراسل صحافي، فبإرساله الرسالة في اللحظة، كان يُعبِّر، بتوافق مع الآخرين، عن وجهة نظره الشخصية التي يمكن أن تكون في الوقت نفسه وجهة نظر الجميع. لقد كانت هناك ظاهرة غريبة تتعارض مع الرغبة التي عبّرت عنها السلطة. فبدلاً من أن تتلاعب وسائل الإعلام الأجنبية بالمتظاهرين كما كانت تزعم الحكومة، كانوا هم من يتلاعبون ببراعة بالإعلام الغربي عبر فرض روايتهم للوقائع بإغراق العالم بالصور المأخوذة من أرض الواقع. وهذا بالتحديد ما غاب عن السلطة عندما عزمت على الإجهاز على

التحرّك عن طريق اعتقال الإصلاحيين دونما تمييز، وهو ما حدث في سوريا. ظنّت السلطات أنها ما إن تضع الزعماء السياسيين خارج دائرة التحرّك، ستتخلص نهائياً من الاضطرابات الخارجة عن سيطرتها والتي هزّت أركان النظام. لكن شيئاً من هذا القبيل لم يحدث في البداية، فقد واصلت شبكات التوليد الذاتي عملها دون أي قيادة تذكر، إذ كانت تتمتع بالاستقلالية والاشتغال العفوي، ولا تحرِّكُها ديناميتُها الابتدائية. نجد في مظاهرات تونس ومصر وسوريا الظواهر نفسها مجتمعة، مع اختلافٍ في الشدة تبعاً لطبيعة المجتمعات المدينية أو العشائرية. لكن أياً كانت هذه الطبيعة، تتجلى هذه الظواهر عموماً بغياب القيادة، وتشكيلة متنوعة تشمل الفصائل والحساسيات السياسية كافة، بالإضافة إلى ميل إلى تعددية توّاقة إلى الحرية وحقوق الإنسان وضمان الحقوق الفردية. وتتجلى أخيراً بغياب الضغينة ضد هذا أو ذاك. كأن رغبةً في الخروج من الحلقة المفرغة المتجليّة في ثلاثية الإخفاق–الذل–الضغينة كانت سائدة. وكان ذلك بمنزلة خطوة هائلة إلى الأمام.

الخطوة الثانية تجلت في حدث يُضاهي الأول أهميةً: التغاير، أي أن نصير الآخر، عبر سيرورة ضيافة الآخر، أو كما يقول غاتاري "سيرورة إعادة تفرّد متواصلة". وهي الفكرة التي أوجزها جيداً ميشيل سير Michel Serres عندما قال: "نعيش منذ بضعة عقود مرحلة شبيهة بفجر المنظومة الثقافية، وهي المرحلة التي عاشها الإغريق بُعيد تعلّمهم الكتابة والبرهنة، مرحلة شبيهة بعصر النهضة الذي شهد ولادة الطباعة وظهور عصر الكتاب، مرحلة لا نظير لها ما دامت الأجساد تتحوّل بتبدل التقنيات، وتتغير الولادة ويتغير الموت، والألم والشفاء، والمهن، والمكان، والموئل، والوجود–في–العالم"[1].

ليس من السهل، والحكمة خصوصاً، التنبؤ بمستقبل هذه البلدان وهي في ذروة الاضطراب، خاصة أن الثورات لا تفي بوعودها دائماً. يقول خوسيه

1 "Éduquer au XXIe siècle", *Le Monde*, 7 mars 2011.

أورتيغا إي غاسيت José Ortega y Gasset[1] إن كل ثورة إنما تمرّ بطور ارتكاسي ثم استرجاعي. أتذكّر في هذا السياق لقاءاتي مع ميشيل فوكو Michel Foucault في طهران عشية انهيار نظام الحكم الإمبراطوري في خريف ١٩٧٨، إذ لفتني أنه رغم حماسته، بقي واقعياً بل حتى متشككاً. كنّا منبهرين بدماثة خلقه وصدق تواضعه. كان يُصغي بانتباه إلى ما يقوله الآخرون. التفت ذات يوم نحونا بابتسامة ماكرة ما لبثت أن تركتنا في حالة شك عميقة، وقال بما معناه: "إنني على يقين أننا سنجتمع في هذا المكان بعد عام ونحن نتساءل: ما السبيل للتخلّص من الخميني؟". تولّد لديّ انطباع دائم أنه لم يستطع تخليص يقينياته مما يلفها من شك وريبة، وذلك رغم كل الحماسة التي أبداها إزاء "الروحانية السياسية".

أجدني متفائلاً جداً في ما يخص المستقبل السياسي لتونس، لكنني لا أعرف ما هي طبيعة النظام المصري المستقبلي. أرجو أن تصدق تنبؤات المتفائلين وأن يخضع "الإخوان المسلمون" – الحزب السياسي الأكثر تنظيماً والأقوى – لقواعد اللعبة بأن يختاروا الأنموذج التركي، ويتجنبوا إغراء الدولة الثيوقراطية. أما مستقبل سوريا فعصيّ على التنبؤ، وتبقى إيران لغزاً كتمثالٍ لأبي الهول يستحيل الولوج إليه. يختلف النظام الإيراني جداً عن الأنظمة الديكتاتورية في المنطقة نظراً إلى جذوره العميقة الضاربة في "المخيال" الديني للبلد. فرغم إزاحة الدين عن مكانته المقدسة بسبب المزايدة الدعائية والغلو في الأساطير الرجعية، التي تكرر حد التخمة الشعارات نفسها، لا تزال فئة من الشعب، وهي الأكثر تخلفاً بالطبع، تتقبل بسذاجة الاقتراحات الدينية الباطنية، والمسيحانية المحض في بعض الأحيان، والتي يجري غرسها فيها طوال النهار منذ اثنين وثلاثين عاماً. لكن هنا أيضاً الأمور ليست بهذه البساطة نظراً إلى العدد المتزايد من النساء والشباب المتعلمين والمطّلعين على مجريات الحوادث في العالم، وهم يسعون بشدة إلى الخروج من حالة الركود السياسي والثقافي وتنفس الهواء النقي على

[1] فيلسوف إسباني (١٨٨٣–١٩٥٥) له مؤلّفات في السياسة وعلم الاجتماع، من أشهرها **تمرّد الجماهير**. (م.)

ارتفاعات عالية. ومهما يقال، يبقى المجتمع الإيراني من أشد المجتمعات تعقيداً في العالم، فهو على درجة عالية من التناقضات الهائلة: نجد فيه جنباً إلى جنب أكثر الخرافات رسوخاً، وأكثر الأفكار المسيحانية امتناعاً على التصديق، وأشد أنماط الاستقلال العقلي شراسة، والدين الأكثر شرعية، وسلوكات شبه "فوضوية"، بل أحياناً "إباحية" بوضوح، وأخيراً معتقدات جريئة قريبة من أكثر الروحانيات استناداً إلى العوالم الخيالية في حركة العصر الجديد. لكن الاقتصاد وحده هو الذي يُمثّل مقتل النظام. يستطيع هذا النظام معاقبة شعبه وإخضاعه على وقع الفتاوى، لكنه لا يستطيع الإبطاء من النتائج الاقتصادية، الدؤوبة والعنيدة والخاضعة لقواعد مختلفة والخارجة عن سيطرة أعتى المراسيم الدينية. وتُشير الأدلة إلى أن العقوبات الاقتصادية وتفشي التضخم وخروج البطالة عن السيطرة، كنتائج لنمو منخفض جداً، سيكون لها القول الفصل على الأمد الطويل. أعود الآن إلى مضمون الكتاب.

لا تُعنى النصوص بين دفتي هذا الكتاب بجميع موضوعات الساعة. وليس المراد منها ذلك. إنما هي منبثقة أساساً من هواجس شخصية عالجتها في كتبي الأخرى. على سبيل المثال: ما السبيل إلى ردم الفجوات التاريخية القائمة كثغرات فاغرة في نسيج معارفنا؟ ما السبيل إلى دمج الحالة "البينية" في إطار النظام العالمي؟ ما الدور الذي نستطيع تأديته في حضارةٍ كوكبية؟ كيف نفكر في الفلسفة والفن خارج التاريخ والفضاء الغربيين؟ تعود المفاهيم التي صغتها سابقاً في كتاباتي بصور مختلفة، ومنها مثلاً: "أدلجة الموروث" و"الإجازات في التاريخ" و"الفصام الثقافي". ولعلّها تنويعات متفاوتة عن بعض الثيمات الجوهرية التي تخصّ في التحليل الأخير، بالإضافة إلى جيلي وبلدي، مصير الحضارات غير الغربية. لقد تحوّل مجال اهتمامي الفكري في نهاية القرن المنصرم نحو ما يدور في العالم، واتسع حيّز انشغالاتي ليشمل مشكلات عالمية، فأصبحت أهتمّ بالهويات المتعددة ونطاق التهجين والافتراضية والوعي

المختلط، أي بكل ما يُمثِّل خصيصة عالمنا المتعدد المشارب والذي لا يمتّ بصلة للفكرة التي كنّا نحملها سابقاً عن "وجودنا-في-العالم". نعلم أن العقليات لا تتطور بين عشية وضحاها. ومجرّد واقع أنني طرحت هذه الأسئلة يدلّ على أنها كانت في طور التشكل وأن فترة حضانتها قد انتهت. من كان يظن منذ عام واحد فقط أن حوادث كتلك قد تحدث، وتتفجر في وضح النهار وتنتشر في الشرق الأوسط برمّته؟

ميّز محمد أركون مرحلتين تخللتا سيرورة وعي العالم الإسلامي بالهيمنة الغربية: النهضة والثورة. تمتد المرحلة الأولى من نهاية القرن التاسع عشر حتى ١٩٥٠. ولعلّ المرحلة الثانية مستمرة حتى اليوم لكنها بلغت ذروتها في الثورة الإسلامية الإيرانية. ألمح أركون في حديث خاص إلى مرحلة ثالثة: الصحوة، مع أنه كان مرتاباً من إمكان تحققها الواقعي. ربما أصاب في ذلك، وربما وصلنا إلى هذه المرحلة الثالثة الممثلة بالصحوة والوضوح الناجم عنها. للأسف، لم يعد بيننا ليشاركنا رؤيته الثاقبة. كنّا ننظر في ما مضى إلى هذه المجتمعات على أنها راكدة ومتحجّرة، واليوم نكتشفها من جديد عبر هذه الثورات التي تُنبئ بالكثير عن الحالة الراهنة للعالم العربي الإسلامي. فهذه البلدان هي آخر من يخرج من دوّامة الجمود المزمن الناجم عن وهم الخلافة العالمية. وسبقتها في ذلك بكثير بلدان جنوب شرق آسيا، ومن دون أدنى تردد، ولم تبكِ مثلنا على أطلال أمجاد الماضي الغابر. فوجئتُ من ضآلة الضغينة التي يكنّها الفيتناميون للأميركيين، كان لسان حالهم يقول: "لقد بدأنا صفحة جديدة، فليأت الأميركيون للاستثمار لدينا، لا نحمل أي حقد لهم". خلاصة القول: يجب أَن نكون على توافق مع التحولات التي تُغيّر وجه العالم، أو - كما يقول أوكتافيو باث Octavio Paz - أن نضبط إيقاع رقصتنا على دورات الزمان، فالشعوب تستعيد شبابها في نهاية المطاف، والسلطات غير الشرعية تضمحلّ لنقص الدماء الجديدة في مفاصلها.

هل ثمة حضارة كوكبية؟

كيف نتخيل وجود حضارة كوكبية في عالم يتغيّر بإيقاع شديد التسارع؟ نُعنى في هذا الكتاب بمشكلة معرفة طبيعة هذه الحضارة التي تحتضن كوكبنا بأسره، ونطل منها على آفاق ثقافية في اتساع متزايد، وتحثّنا على فهمها وتمثّلها، واستيعاب ديناميتها الداخلية. ما كانت هذه الإطلالة ممكنة لو لم تتجاوز الحداثة في طورها الأخير حدودَها وتتخلى عن طبيعتها في الهيمنة. إن هذا التخطّي وهذا التخلي هو ما اصطلحنا على تسميته "الحقبة ما بعد الأيديولوجية" أو "ما بعد الحداثة"، مع العلم أنه لم يتمّ تحديد المدى الفعلي لحقائقية الظاهرة الأخيرة قط. إن روح القرن الجديدة تتميز بصيرورة هي في آنٍ استبطانية واستذكارية. ذلك أن الفكر في حركة ارتداد دائمة نحو نفسه ممعناً النظر إلى نفسه داخل مرآة نشأته الأولى. هذا الطور الجديد من الحداثة المُتمثِّل في العولمة والافتراضية إنما يطلّ على ماضيه الخاص كشيء لم ينضب بعد، كأن المنهج الديالكتيكي ترك مكانه في الحاضر لترسّبات لم يجرِ استيعابها قط، لكنها صمدت أمام الوثبات المتكررة للأنماط الجديدة، وتمادت حدّ ضعضعة أركان الرؤى المهيمنة. نجد أنفسنا إذ ذلك في مواجهة صيرورتين متعارضتين. تتمثّل الأولى في عالم يعتنق أفكاراً ليبيرالية متفاوتة الدرجة، ويحاول العيش في زمن اقتصاد السوقً الذي، حتى بأنماطه المبتورة، يغدو الشرطَ الضروري لكل نشاط اقتصادي. يمتد هذا العالم من حوض المحيط الهادئ إلى أوروبا مروراً بالولايات المتحدة الأميركية. نشهد في الطرف المقابل انبثاق حساسيات تطالب باسترداد إرث الماضي وذكرى

الهويات المنسية تحت كثبان العولمة. تأتينا هذه الأحلام المستعادة والمحدِّدة لتنوع الثقافات من عصور أخرى وطرائق مختلفة في الوجود والعيش لا تتماثل البتة مع عملية التسوية المميِّزة لرؤية الليبيراليات المنتصرة، بل تكشف خلافاً لذلك عن قيم أخرى وأنماط وجود مختلفة. فتضع مقابل كونية القيم لعصر الأنوار الخصوصياتِ القَبَلية، ومقابل المنطق التجاري والاقتصادي أولويةَ المعتقدات التي تفلت من قواعد الربح. إذاً، ليس من المفاجئ أن تمسّ هذه الانبجاسات جمهورَ الشباب على صورة إيكولوجيا، أو انجذابٍ نحو حركة العصر الجديد.

الذاكرة الإجمالية

أصبح الغرب، أو بالأحرى الحضارة الكوكبية الجديدة، أشبه بذاكرة إجمالية تحمل هذه الحضارة على إعادة تقويم ذاتها بلا توقف. تشرع هذه الذاكرة في عملية إجمالٍ شاملة لصيرورة كوكبنا برمّته، وفي فكِّ رموز الأطوار المختلفة لتاريخه ثم أطوار العالم مسلِّطة الضوء على أركيولوجيا الفكر وجينيالوجيا العادات القديمة وتاريخ الحضارات البائدة والحية، ونشأة المعتقدات السالفة، وسداد الأساطير المؤسِّسة الأولى. وتدور هذه الذاكرة الإجمالية في حركة تكرارية ما تنفكّ تعود على بدء، كما في شريط تسجيلي. تُخلف صيرورة الاستذكار هذه غير المسبوقة في التاريخ نتيجتين رئيسيتين. فمن ناحية، تؤذن بنهاية الأيديولوجيات والحركات الطليعية كتلك التي وسمت النصف الأول من القرن العشرين، وتُولي من ناحية ثانية، بفضل إطلالتها الشاملة، اهتماماً متزايداً بالثقافات الأخرى ورؤى العالم كافة، بما في ذلك تلك التي أُهملت بل ازدريت خلال مسيرة النصر لـ"دين" التقدم. تنظر الحداثة الإجمالية إلى العالم من منظور جديد، طوليٍّ وعرضي، أي على التوالي وبالتزامن، وهذا ما يُفسر رؤيتها المتعددة المشارب للعالم. كأن إنسان اليوم يُشاهد مراحل الصيرورة الثقافية للبشرية ومعالم سيرورتها داخل التاريخ معروضةً أمامه في مشهد بانورامي ضخم: من

العصر الحجري الحديث إلى المعلوماتي مروراً بالمراحل المتوسطة. يُفسِّر ما تقدم حالة الشواش المفرطة لعالمنا، وإبهامه الشديد والعسر في استيعابه. فهو من جهة فضاء تنبثق فيه الصراعات الثقافية والخطابات الهوياتية التي قد تتدهور وتتحول إلى "ابتزازات هوياتية"، ومن جهة أخرى يَمثُلُ بوصفه أشبه بتآلفٍ على هيئة قوس قزح، وتآزر سلسلة من الترابطات البينية التي تصوغ هوية جديدة بأربعين وجهاً. تصلّبٌ وبروزٌ لحركات متطرفة دينية ونزعات قومية إقصائية من جهة، ومن جهة أخرى هويات تعددية ومتنوعة تُمهِّد لأنواع اختلاط الأجناس المهمة والخصبة شتى. لا نظنّن أن رفض القيم الغربية الذي نلحظه في قسم معيّن من العالم الإسلامي وليد اليوم، إذ يمتد على طول تاريخ أوروبا نفسها، وخير مثالين على ذلك ألمانيا وروسيا.

بعض الأمثلة التاريخية: ألمانيا وروسيا

لعلّه من المفيد التذكير بأن رد الفعل ضد كونية الأنوار ظهر في أوروبا نفسها. وكان رد الفعل الأول ألمانياً. فقد أدّت ثورة الألمان ضد هيمنة الثقافة واللغة الفرنسية اللتين هيمنتا على أوروبا بأسرها في القرن الثامن عشر إلى قيام حركة العاصفة والاندفاع، على خلفية الاستياء لكبرياء وطني جريح ومهان. في البداية قلّد الألمان الفرنسيينَ، ثم ما لبثوا أن تمرّدوا عليهم. والأهم من ذلك أنّ هذه الثورة ستُلهِمُ، بعد نحو قرن من الزمن، أنصار النزعة السلافية وكبار الكتّاب الروس مثل تولستوي وديستوفسكي، وأنّ هذا الرفض للغرب سيُستأنف بعد قرنٍ آخر، وعلى نحو أكثر حدّة، في العصر الثقافي الإسلامي، إذ ستكتسي المطالبات الهوياتية الناجمة عن الإخفاقات التاريخية – إخفاق النزعتين القومية والاشتراكية – صوراً بالغة التنوع، وستؤول، مع قيام الثورة الإيرانية، إلى انكفاء إلى الذات.

دمّرت حرب السنوات الثلاثين ألمانيا في القرن الثامن عشر مخلفةً وراءها فوضى عارمة. وتحول البلد الذي انقسم إلى إمارات عدة إلى بلد مؤلف من

مقاطعات. لم يكن هنالك مركز مثل باريس من شأنه أن يفسح المجال أمام إحياء ثقافي. وتنازعَ الثقافة الألمانية حينئذ ميلان وفق وصف أشعيا برلين Isaiah Berlin: ميل نحو التعالم السكولائي المتطرف من النوع اللوثري، وميلٌ آخر كان يُفضي إلى الانكفاء إلى الذات[1]. اعترى البلد شعور هائل بعقدة الدونية إزاء بلدان أوروبا الغربية، ولاسيما فرنسا التي كانت تسيطر على ميادين الفن والعلوم كافة. وجدت "التقويّة"، وهي فرع من المذهب اللوثري، داخل هذا الجو من غياب الارتياح ركيزة انطلاقتها. كان التركيز فيها منصبّاً على الحياة الروحية، وكان أتباعها يلوذون إلى دخيلتهم الأكثر باطنية ليتحصنوا ضد غوايات حضارة سطحية كان غرورها موضوع إدانة دائمة من طرفهم. نتج من ذلك أدبٌ عاطفي عالي الطراز، يبغض عقل الأنوار كما يبغض فرنسا التي تجسّده، فرنسا بلد الجوارب الحريرية والأخلاق الفاسدة.

شنّ يوهان غوتفريد هيردر Johann Gottlieb Herder (١٧٤٤-١٨٠٣) حرباً ضد النزعة الكونية المتشاكلة لعصر الأنوار باسم التنوع الثقافي، وذلك بالإصرار على المفهوم الألماني للثقافة (Kultur) بوصفها هوية نوعية وغير قابلة للاستبدال في مقابل النزعة الكونية المجرّدة. كان هيردر متأثراً بالشخصية الغريبة ليوهان جورج هامان Johann Georg Hamann (١٧٣٠-١٨٠٣)، المدعو بـ"مجوسي الشمال"، الذي رفض جملة وتفصيلاً إملاءات الأنوار، واضعاً قيم الملموس والمختلِف والفذّ والفردي في المنزلة الأولى. ينصحنا لويس دومون Louis Dumont، إذا ما أردنا فهم التباينات الألمانية، بضرورة العودة إلى إرنست ترولتش Ernst Troeltsch الذي شرحها عام ١٩١٦ بوضوح تام عبر وصفٍ سوسيولوجي يقول فيه:

> يعيش الألماني داخل جماعة ويتماهى معها. وهذه الجماعة ثقافيةٌ في جوهرها، فهو إنسان بوصفه ألمانياً في المقام الأول. لكن إن ابتعد

---

1 *The Roots of Romanticism*, Princeton University Press, 1999, p. 35.

> المثقف الألماني عن المجتمع (...) وانكفأ إلى حياته الداخلية، فإنه يُفكر في نفسه بوصفه فرداً ويسخِّر جميع طاقاته بغية تطوير شخصيته. إننا أمام مثال التكوين (Bildung) أو التثقيف الذاتي الشهير والشديد الأهمية في الأدب الألماني من غوته إلى توماس مان.[1]

نجد هذا التنازع بين الفردي والكوني، وبين الحضارة والثقافة، متمفصلاً على نحو مميز لدى عائلة أدبية ألمانية كبيرة: عائلة مان Mann، أي: توماس Thomas وهاينريش Heinrich وكلاوس Klaus. كتب توماس مان أثناء مشاركته في الحرب العالمية الأولى كتاباً بعنوان *Considérations d'un apolitique* [تأملات شخص لا يكترث بالسياسة]، وقد أثار ردود فعل كثيرة. كتب ابنه كلاوس في هذا الخصوص:

> إنها وثيقة فريدة من نوعها، على درجة من الفرادة تضاهي مونولوجاً مطوّلاً وأليماً لشاعر حطمته رحى الحرب. إنه تحفة فنية من وجهة النظر الأدبية، إنجاز يسلب الألباب. أما من وجهة النظر السياسية، فهو مصيبة (...) فقد ارتأى تلميذ غوته وشوبنهاور ونيتشه أن واجبَه الأول يتمثّل في الدفاع عن الشموخ المأساوي للثقافة الجرمانية ضد الموقف المُتحيّز للإنسانية الذي نهجته الحضارة الغربية.[2]

تطورت آراء توماس مان على نحو ملحوظ بعد الحرب، وهو ما يمكن أن نستشفه من محاضرة ألقاها عام ١٩٢٣[3]، يتبنى فيها نظرة جديدة ويحاول قدر المستطاع تبرير كتابه المثير للجدل. فميّزة الإنسان الألماني عنده تكمن في جوّانيته في المقام الأول، ولذلك أبصر هذا النوع الأدبي المُسمى رواية "التكوين" النورَ على يده. والحال أن الجوانية هي أيضاً استبطان يرمي إلى إتمام الأنا الذاتية،

1 *L'Idéologie allemande, France–Allemagne et retour*, Paris, Gallimard, 1991, p. 35.

2 *Le Tournant. Histoire d'une vie*, traduction de Nicole Roche, Paris, Solin, 1984, p. 82–83.

٣ ذكر لويس دومون نص المحاضرة في كتابه:
L'idéologie allemande, op. cit., p. 76–81.

والثقافية والدينية. هكذا، إن النظرة التي تؤوّل العالم الخارجي والعالم السياسي كعالم دنيوي وبلا قيمة تستند إلى ذاتية موروثة عن النزعة "التقويّة". في الواقع، لم يقبَل الإنسان الألماني قط العنصر السياسي ضمن تصوّره عن التثقيف الذاتي. وعاش هذا الانتقال نحو الخارج الذي تعطيه الشعوب الأوروبية اسم "الحرية" بوصفه "جمعاً" (Aufforderung) من شأنه تشويه كينونته الذاتية وانتزاع قوميته منه فوراً[1].

غير أن هاينريش[2]، الشقيق الأكبر للكاتب الكبير، هو من تبنّى وجهة النظر المعارضة، ليصبح "أديبَ الحضارة"، وفقاً للتسمية التي أطلقها عليه توماس مان. إذ ألا يُدافع عن العناصر التي يُشير إليها الأخ الأصغر بوصفها "عناصر هدّامة" للثقافة (Kultur)، أي، الديموقراطية والقيم الكونية؟ كتب هاينريش خلال السنة الأولى من الحرب دراسةَ سيرة ذاتية عن إيميل زولا Émile Zola وشيّد بذلك صرحاً أدبياً لتمجيد الكاتب الفرنسي الذي دافع بحماسة بالغة عن براءة النقيب دريفوس في مقالته الشهيرة "إنني أتهم"، وذلك في حركة نُظر إليها على أنها نأي بالنفس عن الوسط المحافظ لمفكّري تلك المرحلة. فضلاً عن ذلك، نجد أنّ كلاوس يتولّى الدفاع عن عمّه، ويُضيف في إحالة مباشرة على أبيه: "كم يُشبه دون كيشوت في عمهه المُسرف! فحيثما كانَ يرى الأعداء الأكثر خطراً، لم يكن ثمة سوى طواحين هواء (...) طاحونة الهواء العدوة التي وُجّهت نحوها المدفعية الثقيلة للتأملات (...) هي شخصيةٌ غامضة. إنه 'منشِد الحضارة'"[3]. حتى إن لم يُذكر الاسم، فإننا نعلم أن المقصود هنا هو هاينريش مان بالطبع، الإنسان الاستثنائي في شجاعته في ذلك الوقت، إذ "بينما كانت الأنتلجنسيا الألمانية عام ١٩١٤، وبلا استثناء تقريباً، تُهلّل في جوقةٍ واحدة مع الأنصار المتحمسين للحرب، كان هاينريش واحداً من

١ المرجع نفسه، ص. ٧٦.

٢ هاينريش مان هو مؤلف الرواية المشهورة الصادرة عام ١٩١٨ بعنوان *Der Untertan* [تابع الإمبراطور]، وقد صدرت بالفرنسية:

Le Sujet de l'Empereur, tr. Paul Budry, Paris, Les Presses d'aujourd'hui, 1982.

3 *Le Tournant*, op. cit., p. 83.

القلائل الذين حافظوا على بصيرتهم وحيطتهم"[١].

نلفي في الرمزانية الدراماتيكية لهذه العائلة الألمانية جميع تناقضات هذا البلد، وصور الصراع بين الجماعة والمجتمع، وبين "الكليانية والفردانية"، وبين الحضارة والثقافة. سنجد هذا التقابل نفسه في روسيا بين أنصار النزعة السلافية والغربيين، وفي وقت لاحق أيضاً في العالم الإسلامي بين السلفيين وأتباع الحداثة. لكن بينما تتأتى هذه التناقضات في الحضارات غير الغربية من قطيعات إبيستمولوجية، لأنها لم تعرف الإصلاح ولا النهضة ولا الأنوار، يختلف الأمر مع ألمانيا التي أسهمت في بناء الإرث المشترك لأوروبا الغربية. يكفي في هذا الصدد أن نتذكّر عبقرية لايبنتز Leibniz الهائلة في القرن الثامن عشر، وفي الشخصية المهيمنة لكانط Kant الذي جسَّد على طريقته الروحَ النقدية للأنوار برمتها. حدث بين عامي ١٧٧٠ و١٨٣٠ تغيير ثقافي مذهل في ألمانيا، وازدهار غير مسبوق في مجالات الفن والشعر والفلسفة، لكن "هذا التطور في حدِّ ذاته سيسم بداية سيرورة تباعد بين ألمانيا وجيرانها الغربيين"[٢]. وستظهر آثار هذا التباعد المدمّرة بالنسبة إلى الغرب لاحقاً، وسيؤدي إلى الكوارث الكبرى في القرن العشرين، التي تتمثل في ما سنشهده من اقتتال بين الإخوة في الحربين العالميتين. يُبين ألبير بيغوان Albert Béguin في اتهامه المُجلجِل لضعف ألمانيا أن المغامرات الكبرى للعبقرية الألمانية هي مغامرات نشوانية إلى حدّ بعيد، وتدفقاتٌ نحو الخارج، وأن الانتقال من الشعر إلى الموسيقا والفلسفة يأتي "على هيئة سكر غنائي" إلى حدّ بعيد، وأن هذه التحولات المُدوِّخة تحول دون تبلور الأمة الألمانية إلى حدّ بعيد أيضاً. والحال أن الألمان كانوا ولا يزالون ينظرون إلى كل نوع كاملِ التأسيس كعلامة على التحجّر، ولا يرون الحياة إلا في التحوّل المتواصل للأنماط[٣].

ومن المثير للفضول ما نلحظه في عبقرية الروس أيضاً من نقص مماثلٍ في

١ المرجع نفسه، ص. ٨٤.

2 Louis Dumont, *L'Idéologie allemande*, op. cit., p. 34.

3 *Faiblesse de l'Allemagne* , Paris, José Corti, 1945, p. 81-91.

البلورة، فهم ينوسون في أغلب الأحيان بين حدّين متطرفين: العدمية ونهاية العالم، إذ لا يعرفون أيضاً الحد الأوسط المُتمثّل على وجه التحديد بفضاءِ تبلورِ القيم الثقافية. هذا ما عناه قسطنطين ليونتييف Constantin Leontiev (١٨٣١–١٨٩١) في قوله إن الروسي قد يصير قديساً، لكنه لن يصير رجلاً مثقفاً محترماً البتة[١]. تمتّع الروسي المتأورب، بعد حركة الإصلاح التي قادها بطرس الأكبر، بهوية مزدوجة. فمن جهة، كان يخضع في سلوكاته إلى المعايير والتقاليد الغربية، لكن حياته الداخلية كانت متشرّبة بالأعراف القديمة والحساسية الروسية النمطية من جهة أخرى. وهذه السمة الخاصة هي التي سمحت لناتاشا، بطلة رواية **الحرب والسلم**، أن تكشف على أنغام البالالايكا عن انفعالاتها الدفينة في رقصة روسية بحت[٢]. كان النبلاء الروس يعيشون في الريف مُحاطين بالأقنان منذ طفولتهم، كما في جزيرة صغيرة ذات ثقافة أوروبية في وسط محيط شاسع من الفلاحين[٣]. لم تكن الهوّة الفاصلة بين مختلف طبقات المجتمع على هذا القدر من الاتساع كما كانت في روسيا الإمبراطورية، كما لم يحدث أن رأينا تعايشاً في فترة واحدة بين أساليب حياة تعود إلى قرون على هذا القدر من التنوع[٤]. كان ثمة تنازعات أخرى تُشتّت الروح الروسية: طبيعتها الوثنية والشهوانية من جهة، وديانتها الأرثوذكسية والرهبانية من جهة أخرى. وهو تنازعٌ لا سبيل للتصالح فيه بين اللحم والروح، وبين القدرة الهائلة المنبعثة من الغناء الكورالي، وإطلاق العنان للرقص والفجور، وبين الروح الزاهدة، والجنون حباً بيسوع، والتذلل، والاستسلام الذي يُلامس الزهد[٥].

١ مأخوذاً عن كتاب نيكولا برديائيف:
L'Esprit de Dostoïevski, traduction d'Alexis Nerville, Paris, Stock, 1945, 1974, p. 18

2 Orlando Figes, *Natasha's Dance. A Cultural History of Russia*, New York, Picador, 2002, p. 44–45.

٣ المرجع نفسه.

4 Nicolas Berdiaev, *Les Sources et le Sens du communisme russe*, traduction de Lucienne Julien Cain, Paris, Gallimard, 1951, p. 22–23.

5 Nicolas Berdiaev, *L'Idée russe*, traduction de H. Arjakovsky, Paris, Maison Mame, 1969, p. 10–14.

أياً يكن، كانت هذه الازدواجية تنعكس في المجالات كافة: التنازع الذي يضع عاصمة روسيا العجوزة، موسكو، مقابل العاصمة البطرسية الجديدة، سانت بطرسبرغ، المدينة ذات الطراز الغربي بأساليبها المتكلفة الرفيعة على المنوال الفرنسي، والنزاعات المستمرة بين أنصار الحضارة السلافية والغربيين، واللغة حيث التقابل بين الفرنسية بوصفها لغة الطبقة الأرستقراطية واللسان الواضح وغير الملتبس للفلاحين. بالإضافة إلى أن العالم الغربي كان ذا جاذبية آسرة، كتلك التي عاشها ليفين في آنا كارنينا، عندما كان يتردد إلى عائلة شيرباتسكايا ويرى "جميع أفرادها (...) من وراء ستار شفاف شعري وغامض: هو لم يعثر فيهم على أي عيب؛ ليس ذلك فحسب، بل كان يفترض أنهم يمتلكون أنبل الإحساسات وأتم وأكمل الصفات"[١].

هكذا إن احتفاء بعض الكتّاب بالقيم الروسية، شأن نيازنيين Kniaznine (١٧٤٠-١٧٨٣) وكيراسكوف Kheraskov (١٧٣٣-١٨٠٧)، كان انقلاباً على الهيمنة الأوروبية والفرنسية خاصة، إذ وضعوا قبالة العقل البارد لعصر الأنوار الجيشانَ المتّقد للروح الروسية[٢]. شكّل هذا التناقض البذرة الخلّاقة التي غذّت الأدب الروسي برمّته في القرن التاسع عشر. كان المحرّك الأساسي لهذه الفكرة هو المثال الأعلى الرومنتيكي القديم للتراب الروسي، ذاك التراب الذي لم تعث فيه الحضارة الغربية فساداً. ولئن كانت سانت بطرسبرغ ترمز إلى غرور المفاتن العابرة لهذا العالم، وإلى الموقف النرجسي للرجل الغندور وهو يشاهد بشغف انعكاس صورته في نهر نيفا Neva ، فإن روسيا الحقيقية كانت في موسكو، في المقاطعات التي تصون بغيرةٍ الفضائل المتواضعة وغير الممسوسة للشعب الروسي[٣]. وُلِدت داخل هذا السياق فكرة غربٍ فاسد وسيئ الخلق، غرب لا بدّ من محاربته والتبرّؤ منه بأي ثمن. غذّى هذا الرفضُ الأدب الروسي بأسره من بوشكين Pushkin حتى أنصار النزعة السلافية، وكان أساساً في خلق رؤية

1 *Anna Karénine*, traduction d'Henri Mongault, Paris, Gallimard, 1952, p. 27.

2 Orlando Figes, *Natasha's Dance*, op. cit., p. 58.

٣ المرجع نفسه.

مسيحانية عن روسيا التي يُفترض بها أن تكون موطن الله على الأرض، وفق تعبير ديستوفسكي.

لكنّ هذا التوكيد المطلق للهوية الروسية ما لبث أن شهد تصعيداً عندما لم يقتصر في رفضه للغرب على تعارض الأخير مع الروح الروسية، وإنما مع هوية بدائية متوحشة أيضاً، وهي المزاج السكيثي scythe، أي رمز روسيا الآسيوية التي كانت تتغنّى ببربريتها. نعثر على هذه الفكرة في إعلان بوشكين رغبته في الشرب بفخر كسكيثي متوحّش، ولدى الفيلسوف هيرزين Herzen والشعراء "السكيثيين" الذين أسَرَهم الماضي ما قبل التاريخي لروسيا المعمورة قديماً بهذه القبائل البدوية من أصل إيراني، التي عاشت حول البحر الأسود وبحر قزوين في القرن الثامن قبل الميلاد. يرى ألكسندر بلوك Alexandre Blok (١٨٨٠-١٩٢١) في قصيدة بعنوان "السكيثيون" أن أمام أوروبا فرصة لتجديد شبابها ولمّ شمل الشرق والغرب عبر إدماج القوة الحيوية لهذه الجحافل المتوحشة، وإلا ستهلك أمام هجمة الحشود الغفيرة المتوحشة، وروسيا لن تكون هنا حينئذ للتصدي لها[١].

وعليه، كانت المسيحانية الروسية، حالها في ذلك كحال النزعة القومية الألمانية التي أرادت السيطرة على العالم عن طريق فرض المآل المأساوي لثقافتها العظيمة، تظنّ أنها تنفرد بالحقيقة في مواجهة النزعة الكونية للغرب. لكن في صلب هذه "الأسئلة الملعونة" (التناقضات الروسية الكبرى) التي شاركت فيها الأنتلجنسيا الروسية، كانت تكمن عيوبٌ ونقاط ضعف تعتري الطبع الروسي، وتتمثّل في غياب الروح النقدية. يقول برديائيف في هذا الصدد:

> يجهل الروس الريبية، إنهم وثوقيون، ويكتسي كل شيء في نظرهم طابعاً دينياً، ويُسيئون فهم مفهوم النسبية. وفي حين كانت الداروينية في أوروبا مجرّد فرضية بيولوجية، أخذت في روسيا طابعاً وثوقياً كما لو كان في

١ المرجع نفسه، ص. ٤١٥-٤٢٠.

> مقدورها أن تضمن الخلاص المُتحقِّق في الحياة الأبدية (...) كل شيء في روسيا كان يُحكَم عليه وفق معايير الإيمان أو الكفر.[1]

ثمة من دون أدنى شك عرى وثيقة بين ما تقدّم والثورة البلشفية. إذ كان لا بد من أن تُفضي جميع هذه التناقضات غير المحلولة في الروح الروسية، نظراً إلى وثوقيتها، إلى هذا الانحراف الذي مثّلته البلشفية، والذي كان لينين أنموذجه الأبرز. يشترك لينين مع تشيرنيشيفسكي Tchernychevski ونيتشاييف Netchaïev وتكاتشيف Tkatchev وجيليابوف Jeliabov بنقاط عدة، ويُشبِّهه البعض بأمراء موسكو، وببطرس الأكبر، وبصنّاع الدول على المنوال الاستبدادي[2]. وأخيراً، هذه "الهستيريا الميتافيزيقية" للروح الروسية جسّدها ديستوفسكي ببراعة في رواية *Les Possédés* [الممسوسون]، الرواية الرؤيوية التي تتكهن بخطوط عريضة بالمصير التاريخي لروسيا وبعدميتها ومسيحانيتها. يُضيف برديائيف على ما تقدم قائلاً بجسارة: "إن التدمير الذاتي والإيهان الذاتي هما من السمات القومية في روسيا"[3]. أودّ هنا أن أروي حكاية حدثت معي. فمن بين محادثات جمعتني بـإيميل سيوران Émile Cioran في باريس في الثمانينيات، كان لإحداها وقع خاص في نفسي. كان عشق سيوران لديستوفسكي لا يعرف حدوداً، وعندما تطرقنا ذات مرة إلى رواية **الشياطين** التي كنت قد أعدت قراءتها حديثاً، التفت نحوي قائلاً بنبرة جازمة بديعة إنه فهم كل ما يمكن فهمه حول مستقبل روسيا بعد قراءته هذه الرواية، لأن كل شيء مكتوبٌ فيها بوضوح تام وبرؤية نبوئية.

لم تعد ألمانيا الفيلهلمية والقومية-الاشتراكية موجودة. وأصبحت بعد هزيمتها في الحرب العالمية الثانية ديموقراطية حقيقية وراسخة، وإحدى الركائز الأساسية للاتحاد الأوروبي. وبعد سقوط حاجز برلين وانهيار الإمبراطورية السوفياتية، حاولت روسيا قدر المستطاع الانضمام إلى الوفاق الأوروبي. لا يخلو الأمر

1 *L'Idée russe*, op. cit., p. 34.

2 Nicolas Berdiaev, *Les Sources et le Sens du communisme russe*, op. cit., p. 225.

3 *L'Esprit de Dostoïevski*, op. cit., p. 20.

بالطبع من صعوبة جمّة في تعلم الديموقراطية، نظراً إلى أنها لم تتخلص كليّاً من إغراء دولة تسلطية شديد التجذّر في النفسية الجماعية. أمّا اليوم، فالقيم الكونية تواجه تحدياً قادماً من مكان آخر، من دول الأطراف والعالم الإسلامي على الخصوص، ولاسيما من فرعه السلفي الراديكالي الذي يريد أن يحكم العالم بخلافة جديدة. لكن رياح الحرية التي هبّت أخيراً على العالم العربي تُنبئُ بأمل هنا أيضاً، أمل في وجود قيم تنتمي إلى البشرية جمعاء، تتخطى الخصوصيات الوطنية والعرقية أياً كانت الخصوصية الثقافية والدينية التي نتوافر عليها.

القيم الكونية

في عالم النسبية الثقافية حيث نعيش، لكل ثقافةٍ مطالبها الخاصة: طريقتها في رؤية العالم، وطريقتها في تقويم حقوق الإنسان، وطريقتها في تعريف استقلالية الشعوب وحقوق المواطنين. فالبعض يطالب بقيم آسيوية، وآخرون بانكفاءٍ إلى الذات في رؤية منغلقة للعلاقات الإنسانية، والبعض الآخر يرى أنّ أيّ سلطة سياسية إنما تنبع من مصدرٍ إلهي. تنضوي هذه الخطابات جميعاً على تحدٍّ للغرب وللحداثة التي تكمن خلفه، ولسان حالها يقول: لستم وحدكم من يبتّ في الأمر، ولم يخوّلكم أحد فرض قيمكم علينا من جانبٍ واحد. وفوق كل هذا وذاك، يأتي ناشطو التعددية الثقافية ليضموا أصواتهم إلى هذه الاحتجاجات، فيتحدثون عن "الإرهاب الأبيض"، وعن الأضرار الجسيمة التي تتسبب فيها النزعة المركزية الأوروبية التي تعمل في رأيهم وفق تعارضات ثنائية: أبيض/ أسود، جيد/ سيئ، عادي/ منحرف. في سياق هذا التعارض، يُعطى الامتياز للمصطلح الأول الوارد في هذه الثنائيات. هكذا تميل التعددية الثقافية إلى أن تصبح نوعاً من السياسة الهوياتية حيث يختلط مفهوم الثقافة، ولا بدّ، بالهوية العرقية، الأمر الذي من شأنه أن يتسبب في إضفاء صبغة ماهوية على الثقافة بالإفراط في تحديد تمايزاتها. على سبيل المثال، يُفرط أنصار النزعة المركزية الإفريقية في تشديدهم على

الاختلاف، فيحوّلون إلى تمائم مقدّسة فضائلَ الأقلية التي يتبيّن على المدى الطويل أنها ليست عقيمة فكرياً فحسب، بل تمثّل كذلك انتحاراً سياسياً.

صحيحٌ القول إن الثقافات تختلف عن بعضها بعضاً، وإنّ الذهنيات تتباين تبعاً للتاريخ واللغة والتجربة الدينية. يخبرنا جورج شتاينر George Steiner كيف أنّ اللغويات الجديدة تُثبِت أهميتها الكبيرة في ملتقى الفلسفة وعلم النفس. توجد في الواقع علاقات متعددة بين الفكر، واللغة، والواقع. يضيف بنيامين لي وورف Benjamin Lee Whorf في هذا السياق:

> تحكم أنماط تفكير الفرد قوانين تشكيلية (pattern) عتيدة (...) كلّ لغة هي منظومة تشكيلية هائلة مختلفة عن غيرها، تنتظم فيها ثقافياً الأشكال والأصناف التي لا تكتفي بها الشخصية بأن تتواصل فحسب، بل تحلّل كذلك الطبيعة (...) وتحدد قنوات تفكيرها وتنشئُ مسكنَ وعيها.[1]

توجد عوامل أخرى محدِّدة أيضاً، كالمفاهيم الأم لثقافة ما، والكلمات غير القابلة للترجمة في لغة ما وهي تشكل روحها، أو على حدِّ تعبير جاك ماريتان Jacques Maritain البليغ "أوسمة شرف ميتافيزيقي" على صدر رؤية معينة للعالم. نعرف أنّ الشعوب التي تأخّرت في الشروع في توحيد وترسيخ أركان نظامها السياسي كانت قد سعت، بتأثيرٍ من هذا التأخير بالذات، إلى إبراز اختلافها أو خصوصيتها الثقافية. نعرف هذا من الحالتَين الألمانية والروسية، كما من الحالة الإسلامية اليوم.

إذاً، الفروقات الثقافية قائمة وليس بإمكاننا تخطّيها بسهولة، خصوصاً مع كون الفجوات التاريخية بين الحضارات تحدّ حركة الفهم المتبادل، ومع كون العولمة تقود إلى إنتاج مناطق مقاومة ضمن الثقافات التقليدية بدلاً من تسريع عمليات الإدماج. نعرف كذلك أنّ جميع ثقافات الكوكب كانت ذات نزعات

١ مأخوذاً عن كتاب جورج شتاينر:
Extraterritorialité, Paris, Calmann-Lévy, 2002, p. 111-112.

تمركز عرقي. كانت إمبراطورية الوسط الصينية ترى أولئك الذين يعيشون على أطرافها همجاً، ما لم نقل إنها اعتبرتهم مخلوقات دون البشر. وإسلام العصر الذهبي، رغم تسامحه الكبير بالنظر إلى مرحلته الزمنية، ميّز ما بين "دار الإسلام" و"دار الحرب". جميع الحضارات، بما فيها الإسلامية التي أسست لبروتوكول تسامح، كانت ولا تزال حتى يومنا ذات نزعة متمركزة عرقياً. لم يحدث إلا متأخرّاً جداً أن بدأت الانتشار في الغرب، بفضل الحداثة الناشئة، نظرةٌ جديدة غير مسبوقة للعالم. بدأ التشكيك فعلياً في المعادلة الإقصائية التي تماهي بغير رفة جفن بين الفضائل والصفات الحميدة وبين عرق خاص أو دين محدد، وذلك بإلغاء الخصوصيات والارتدادات التراثية، والالتفات إلى ما هو في متناول جميع البشر بغض النظر عن أعراقهم وخصوصياتهم العرقية، أي العقل.

إننا إن تبنّينا عقل الأنوار كمصدر للقيم "الحيادية" التي يمكن أن يتمتع بها جميع سكان الكوكب بغض النظر عن توجهاتهم الدينية والأيديولوجية، يستطيع البشر حينئذ بلوغ مجتمع من الأفكار الكونية التي يمكنها أن تُطبّق على المستويات العرقية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية كافة. أيُّ ضمان يقينا من انتهاكات السلطة التنفيذية أفضل من نظرية فصل السلطات التي نادى بها مونتسكيو Montesquieu في عصر الأنوار وألهمت إلى حدّ كبير دستور الولايات المتحدة، والذي سيبقى صرحاً للحريات الفردية ونظاماً دقيقاً من الضوابط والتوازنات؟ وأيّ نظام حماية فردية أفضل من مبدأ ضمان الحقوق الفردية الذي يقينا من تعسفية الانزلاقات الطغيانية والاستبدادية؟ وأيّ نظام ربح لإدارة الاقتصاد أفضلَ من نسخة ليبيرالية متسامحة ومُخفَّفة بأمنٍ وعدالة القوانين الاجتماعية؟ أخيراً، أيّ سلاح لموجهة حالات التعصب العقائدي التي تُدوّي في جميع الأصقاع أفضل من الفكر النقدي والتأملي، أي الفكر القادر على الازدواج والخروج من ذاته ورؤية الآخر؟

نستطيع أن نستفيض في تعداد مكتسبات أخرى للحداثة. لكن تجدر الإشارة

إلى أن هذه الضمانات، مهما قلنا ورغم مكان ولادتها في الغرب، لا تظلّ حكراً على حضارة واحدة، إذ تُصبح بسبب العولمة بالتحديد إرثاً للبشرية جمعاء. في كتابي *La lumière vient de l'Occident* [النور الساطع من الغرب]، كتبتُ ما يأتي:

> كما في ثورة العصر الحجري الحديث التي شملت الكوكب بأسره وخلقت بؤراً حضارية كبيرة، وأصبحت إذ ذلك مكتسباً شبه طبيعي للإنسان العاقل العاقل الأول (Homo sapiens sapiens)، تنتشر الحداثة الناجمة عن الطفرات العلمية بالغرب في الكوكب برمته، متسللة – إن جاز القول – على نحو غير واعٍ أحياناً، إلى الشفرة الوراثية الثقافية لإنسان اليوم.[1]

لا شك أن بعض الثقافات ترفض هذه المكتسبات جملة وتفصيلاً باسم القيم العرقية والدينية، وتبحث عن طرق وبدائل التفافية، لكنها لن تعثر على قيم بديلة لتغير نوعي يخصّها أيضاً مثلما يخص غيرها، لأن ذلك يعني التشكيك في ما أصبح جزءاً لا يتجزأ منها. علينا دائماً أن نقيّم مواقفنا الخاصة وفق هذا المقياس. ذلك أن هذا الحضور وهذه الضرورة الملحة للحالة الجديدة هو الذي يدفع طغاة العالم الثالث إلى تقليد صوري هزيل لحقوق الإنسان. إن هذه القيم الكونية والمحايدة أيديولوجياً، والخالية من أي انتماء طائفي، تُشكِّل في ذاتها هوية جديدة: لا هي عرقية ولا دينية، كما أنها ليست وطنية تماماً، لكنها تنتمي إلى ذلك العقل الذي من المفترض أن يسهم فيه، بلا تحفظ، وبمعزل عن انتماءاتهم الثقافية، جميعُ البشر ممن يدركون أنهم يعيشون في بداية القرن الحادي والعشرين.

وإن كنّا نعني بـ"كوني" قيماً تتخطى الحدود والانقسامات العرقية والارتدادات الوطنية والقطيعات التاريخية، فإن هذه القيم كونية بالفعل. يمكننا أن نرفضها وأن نختبئ داخل هوامات هوياتية، ويمكننا أن نسعى

1 *La lumière vient de l'Occident*. *Le réenchantement du monde et la pensée nomade*, Paris, Éd. de l'Aube, 2001, p. 40.

بالطرق شتى إلى إيجاد بديلٍ يُريحنا ووهم جميل، لكننا لن نستطيع أن نضعها جانباً ونواصل دربنا الصغير في العيش كأن شيئاً لم يحدث، لأن ذلك سيقودنا ببساطة تامة إلى الانغلاق، بل إلى ما هو أسوأ من ذلك، إلى يياس هوياتي. جميع الدول التي توهمت العثور على طريق ثالث مخالفٍ لوجهة مكتسبات الإنسان الحديث حصدت إخفاقات مدوّية.

والقول إن مكتسبات عصر الأنوار تعمل على تجميل إمبريالية الغرب وهيمنته الشاذة لا يُغير شيئاً من المشكلة. على ثقافات الكوكب كافة أن تكون طوع بنان هذه المكتسبات وأن تمتثل لها، لئلا تنعزل في عالم متمركز حول ذاتها فتبقى وحيدة على قارعة الطريق، فضلاً عن أنه لا وجود لقيم بديلة. نستطيع دائماً أن نُلوّح بالحقوق الدينية - المسيحية والهندوسية والإسلامية ونحوها - لكننا بذلك سنبقى عالقين بلا أمل في مجالٍ وهمي للأماني غير القابلة للتحقق. أضف إلى ذلك أنه إذا ما أمكن للأديان أن تتقلّد زمام السلطة، فإنها ستغير طبيعتها وتخضع لسيرورة أدلجة لا محالة. فالتنوع الثقافي، رغم كل الزركشة والجاذبية اللتين تسمانه، لا يمكن إلا لوعي تفكري ومزدوج وموسوط أن يعترف به. داخل هذا السياق تكتسي هويتنا الحداثية أهميتها. لأنها وحدها دون غيرها تتمتع بملكة نقدية قادرة بفضل ذاكرتها الإجمالية أن تُبرز للمفارقة المستويات القديمة والمتأخرة تاريخياً عن الثقافات الأخرى، وتمنحها مساحة للوجود، وتعزز تمفصلاتها المتعددة، أي بعبارة أخرى: تستطيع أن تربط بين عوالم تعيش في عصور مختلفة. من دون إسهام الوعي التفكّري والنقدي لهويتنا الحديثة، ستظل الثقافات الأخرى - أعني تلك التي تُجسد رؤية تقليدية للعالم - عالقة في مستوى تنمويّ ما خارج التطور التاريخي، وستظل غافلةً عن التصدعات التي فجّرت عالمها المغلق والما-قبل-غاليلي. إذ رغم غناها الذي لا شك فيه، فإنّ لديها إدراكات مختلفة للزمان والمكان، وللموت ولمآل الإنسان، وهي إدراكات مشحونة لا ريب بنغمات عاطفية قادرة على ملامسة أكثر الأوتار حميمية في النفس، لكنها لا

تقوى على أن تصبح برّانية وأن تنظر إلى نفسها من الخارج، بل أن تنتقد ذاتها. قد تحتل هذه الإدراكات الفضاء العمومي، كما حدث ورأينا في إيران مثلاً، حيث استولى الدين على السلطة، لكنها ستنفصل عن واقع العالم إلى درجة تجعلها عصابية ومضنية من الناحية النفسية بالنسبة إلى الإنسان الحديث. خلاصة القول: ستصاب الثقافات التقليدية بيباس في الهوية ما لم تستفد من مكتسبات الحداثة.

ويعني ذلك أيضاً أن التنوع لا ينبغي أن يُفضي البتة إلى هوية إقصائية. كل هوية إقصائية هي بحث عبثي عن النقاء الأصلي، وذلك أياً كانت الأقنعة التي ترتديها. هي أشبه بإغواء فاتن ومضللٍ في آن. ألا نكون كالهارب من الرمضاء إلى النار، ومن الجمودية إلى الظلاميّة، عندما نرغب في العيش على هامش العالم، وعندما نبحث عن أصول خيالية، ونتحصّن خلف أساطير العصور المؤسِّسة؟ هذا المصير إنما ينتظر الأصوليين وأصحاب النزعة المركزية العرقية والنزعة النقائية من جميع المشارب، أكانوا عرباً أم أفارقة أم أفغاناً أم فرساً أم هندوساً. ما إن يُضبَط معيار الأصالة على نزعة تمتثل إلى مثل أعلى متصلّب، وأسوأ من ذلك، على الانغلاق، أي خلافاً لما يرجوه التنوع الثقافي، يُصبح التشدد استحقاقاً ويُفضي إلى تصلّب الشخصية. ومن يعيش في تراثه الخاص تغدو هويته على قدر من الحضورِ الكثيف والتشبّث بخبرته المعيشة حداً تستحيل معه "المماسفة" (distanciation)، ناهيك عن امتناع ازدواج الوعي الذي من شأنه أن يعيننا على اشتراع رؤية موضوعية للعالم. حظيت أفكارُ الهوية والتراث بكل عوامل النجاح في سبعينيات القرن العشرين، أطلق سنغور Senghor في تلك الفترة مفهوم "الزنوجة" (négritude)، ونظّمت "اليونسكو" ندوات مخصصة لهذا الموضوع، وكان المثقفون الإيرانيون الذين فتنتهم الثقافة المضادة الأميركية يناقشون بلا هوادة الآثار الضارة للتغريب (occidentalisation) ويدعون إلى العودة إلى المصادر الحية للهوية الأصلية. لكن أحداً لم يساوره شكّ في أن خطاباً هوياتياً لا يتغذى سوى على

الضغينة وإنكار الآخر يمكن أن يُفضي إلا إلى محض تراجع صرف، الأمر الذي حدث حتماً في العالم الإسلامي.

العلاقات الحوارية

يواجه التنوع الثقافي فخّاً رئيسياً يجب عليه تفاديه: فخّ الإقصائية والضغينة. فهو لا يستطيع التمفصل إلا داخل حضارة منفتحة تُحترم فيها القواعد الديموقراطية، وتكتسي العلاقات التي تقيمها بين الكائنات والثقافات طابعاً حوارياً، وليس مونولوجياً كما في معظم الحضارات القديمة والتقليدية. لكن العلاقة الحوارية هي أبعدُ ما تكون عن السهولة. وتشهد على ذلك السيرورة التاريخية الطويلة التي استغرقتها البشرية للتوصل إليها. فقد استلزمت، على سبيل المثال، أن يُستبدَل في القرن الثامن عشر بمفهوم الشرف، ذي الصلة بالفروقات والامتيازات، مفهومُ الكرامة الذي لم يعد من الآن فصاعداً نظام تمييز، وإنما الشيء الأعدل قسمة بين البشر دونما تفريق بين فئة اجتماعية وأخرى. والنتيجة كانت ولادة أفكار الاعتراف والهوية التي لم تعد جمعية بل فردية، هوية تتوافر على "مقياس خاص بها"، كما يقول هيردر. والحال أن مفهومي الهوية والاعتراف ينطويان بحكم الواقع على علاقة حوارية، بل على لغات تواصل مختلفة، على اعتبار أن الآخرين يتحولون بمقتضى الواقع، إلى "مولِّدين للمعنى"، وفق مصطلح جورج هربرت ميد George Herbert Mead. يرى باختين Bakhtine أن نشأة الفكر البشري كانت حوارية أساساً، وشملت جوانب الوجود كافة. إنما الحياة حدث تعايش وشبكة هائلة من الترابط البيني نتّصل معاً عبرها ونكون مدعوين جميعاً للمشاركة فيها. يتجلى ذلك في دفقات الخلق والتبادل الدائمة والمتواصلة: بين الكلمات داخل اللغة، وبين الناس داخل المجتمع، وبين الكائنات العضوية داخل المنظومة البيئية، وبين السيرورات الفيزيائية داخل العالم الطبيعي. أما تشارلز تايلور Charles Taylor، فيرى أن هذه العلاقة هي اللغة بالمعنى الواسع للمصطلح، وتشمل لغة

الفن واللغة الإيمائية ولغة الحب. كما يصف ما يسميه غادامير Gadamer "أفق الاختلاطات". يكتب تايلور: "إن تضمين راجا (raga) الهندي بقيمته المجرّدة في معزوفة باخ La Clavier bien tempéré [لوحة المفاتيح المعتدلة] من شأنه أن يغيّبه عن الأذهان إلى الأبد"[١]. وعليه، إن "اختلاط الآفاق" يعمل وفق منظور مقارن جديد، إذ ننتقل معه إلى أفق أكثر اتساعاً يتموضوع فيه ما كان يُمثِّل على نحو بديهي أساس كل تقويم، كإمكانٍ إلى جانب أنماط أخرى أقل رواجاً.

هل يمكننا التحاور اليوم من منظور التنوع الثقافي؟ نعم، من دون أدنى شك! لكن مع أخذ بعض الاحتياطات. علينا بادئ ذي بدء أن نتجنّب التجاوزات الناجمة عن الضغينة، والخطابات "المعادية" التي بسبب افتقارها الحجج المقنعة تلجأ إلى الحرمان وتبحث دائماً عن كبش فداء بغية تبرير إخفاقاتها المتلاحقة.

لا يعني قبول التنوع الثقافي القول إننا نتعامل مع ثقافات "مستقلة" وبمنأى عن الترابطية البينية التي تصل بعضنا ببعض داخل حضارة العولمة، وإنما يعني القول إن الثقافات هي قارات من الحساسيات خاصة، وأقاليم وجودية تتزود كي تستمر وتزدهر من حوار الإنسان مع ذاته وروحه وماضيه السحيق، وإن هذا الحوار ينهل مادته ومحاجّاته من الصفوة الخصبة لنطاق التهجين حيث تتلاقى الهويات لخلق تشكيلات جديدة: هويات متعددة وحدودية، واختلاط أجناس غير مسبوق، وأخيراً إن هذا الواقع يُؤذن بظاهرة جديدة: الترميق (Bricolage)[٢]، أي فن تركيب العلاقات المتعددة على جميع المستويات ولعبة المرايا المتقاطعة.

1 Charles Taylor, *Multiculturalisme, différence et démocratie*, traduction de Denis-Armand Canal, Paris, Aubier, 1994, p. 91.

٢ الترميق، أو البريكولاج، مفهوم استخدمه الفيلسوف كلود ليفي شتراوس في كتابه **الفكر البرّي**، ووضع المُرمِّق على النقيض من المهندس (الذي يُقابِل عند شتراوس إنسان العلم الحديث). ففي حين يتعامل الأخير مع المفاهيم (مفهوم الخشب مثلاً!)، يتعامل المُرمِّق مع ما يوجد بين يديه، أي مع قطعة خشب. فالمرمِّق لا يذهب بعيداً مثل المهندس الذي يتقصّى حقيقة الشيء وطبيعته، بل يتأقلم مع ما يتوافر بين يديه من وسائل لكي يبني حقائقه وعلائقه وهويته. يستخدمه شايغان في هذا الكتاب المعنى الأخير للدلالة على استدماج قيم وخطابات متعددةِ الانتماءات في متن واحد، بغية إعادة انتاج عصري لهوية بـ"أربعين وجهاً".

لعبة المرايا المتقاطعة

إن الخاصية الأساسية لعالمنا، بما يكتنفه من لايقينيات ومن أنواع اللبس شتى، هي ما يتبدّى فيه من حالة شواش تجعلنا نتخبّط يَمنة ويسرة. كأن أحداً فتح صندوق باندورا أو أن جميع الجنّ خرجوا من المصباح السحري القديم منهم والجديد. لكن ما دعوى هذا الانبعاث لأصوات منسية وهذا التفجّر البدئي للحساسيات المكبوتة؟ لقد هيأت الذاكرة الإجمالية منذ زمن طويل لهذا الانفتاح الذي كان محفوراً في طبيعة حضارتنا الكوكبية، كما ذكرت سابقاً. إننا محكومون بإثراء لوحة معارفنا على الدوام، وبتوسيع نطاق حساسياتنا، وبالنهل من ذاكرات ثقافية أخرى، وبالتزوّد بمفاتيح جديدة.

نجد أنفسنا، شئنا أم أبينا، في وضع "بين-معرفي" (interépistémique) إذا ما استخدمنا مصطلح فوكو، أي أنه ثمة تباعد ما زالت الحضارات التقليدية تعمل عبره على مستوى الرموز والمماثلات وتنهل من ترسانة الذاكرة الجمعية مع استنفادها الغزير والاعتباطي للأفكار الجديدة، تلك الأفكار التي تتأتى من النقلات المتعاقبة للأزمنة الحديثة.

يُظهر الوضع البين-معرفي أن هذه "الكتل" المعرفية تستطيع أن تتعايش وتتجابه فتولّد حالة من الفصام الثقافي[1]. وفي هذه الحالة فقط، يتمكن العالم السحري-الأساطيري من النفاذ عبر الشبكة المفاهيمية للنظرة الحديثة. بالإضافة إلى ذلك، يمكن لكلا العالمين أن يكونا فاعلين داخل الشخص نفسه، فيتسببان في انسدادات ذهنية وتشنّجات هوياتية. والنتيجة أن مواضع المرجعيات المعرفية (البارادیغمات أو الشبكات المفهومية) تغدو متباعدة، فتتموضع داخل نطاقات إدراك مختلفة: النفسي ومجموعة الصور السحرية المرافقة لها من جهة، والذهني وقد اختُزِل إلى حالة من الافتقار المُدقع للمفهوم من جهة

١ انظر:

Le regard mutilé, Paris, Albin Michel, 1989

وأعيد نشره بعنوان:

Schizophrénie culturelle, coll. "Espaces libres", 2008.

أخرى. كتب أوكتافيو باث في معرض وصفه حالة الفصام هذه لدى المثقفين في أميركا اللاتينية: "أفكارهم بنات اليوم، ومواقفهم حصيلة الأمس. كان أجدادهم يقسمون بالقديس توماس، وهم لا يُقسمون بغير ماركس Marx. لكن، بالنسبة إليهم كما إلى أجدادهم، العقل سلاح يذود عن الحقيقة"[1].

يحدد الأمس واليوم طريقتين متمايزتين للوجود في العالم، ومرجعيتين معرفيتين تاريخيتين، تشرط الأولى السلوك الانفعالي والمواقف الارتدادية، في حين تُنمذِج الأخرى الأفكار الحديثة القادمة من الخارج. ويندرج الصدع متوسطاً الطريقتين، الأمر الذي يشطر الشخص إلى قسمين ويُلقي به في حقل اعوجاج واسع. لكنّ كل ما تقدم لا يستبعد البتة إمكان اتصالهما، إذ تنبثق من نقطة لقائهما أجناس مختلطة شتى، يمكنها فضلاً عن ذلك أن تكون مثمرة على المستوى الروائي والشعري (لنتذكّر في هذا السياق الإبداعات المذهلة للرواية الأميركية اللاتينية أو للرواية الأنغلو-هندية)، لكنها من جهة أخرى قد تستثير على مستوى الفكر النقدي حالات سوء فهم مفهومية هائلة. خلاصة القول: إنّ وهم العوالم السحرية الذي يسم معظم الثقافات التاريخية في كوكبنا ما زال قائماً، ولا تزال فضاءاتها العمومية تؤوي الصور الباهتة المنبثقة من الذاكرة الجمعية، وذلك رغم كل الدمار الذي طاولها. لم يُفضِ انكشافها إلى خصخصة المعتقدات بعد. لكنها محشورة بين مطرقة تأويليةِ الأنماط البدئية القديمة قدم العالم، وسندان التاريخية، ومحاصرة بأنواع الترميق التي يمكن تخيلها كافة.

نستخلص مما تقدم أنّ على هذه الثقافات المتنوعة التي هي بمكانة مسطّحات وعي إلى حدّ ما أن تقيم علاقات حوارية فيما بينها كما ذكرنا. ولكي تنشأ هذه العلاقة بين الأطراف الفاعلة في هذه الثقافات، يجب على كلٍّ منها أن يكون قادراً على الخروج من مأواه، وأن يرى نفسه كمرآةٍ متعددة الأوجه تنعكس فيها صور الجميع، وأن يكون الجميع قادرين على تبادل مواقعهم، وعلى فك رموز الشبكة المفاهيمية التي يُقرأ بها الآخر عند كل انتقال إلى مسطّح آخر من

1 *Une planète et quatre ou cinq mondes*, Paris, Gallimard, 1985, p. 193.

الوجود، وعليهم أن يرتقوا إلى مستوى التكاملية... كلّ ذلك مع علمهم في قرارة أنفسهم أنهم يُمثلون الجوانب الشديدة التنوع لواقع لا ينضب. إن فهم الآخر ليس بالأمر الهيّن أبداً. كيف نفهم الشعب الهندوسي، يتساءل هيرمان كيزيرلينغ Hermann Keyserling، الذي يرى أن الركن النفسي، أو الروح، أكثر واقعية من الركن الفيزيائي. كيف نَفهمه علماً بأن اللاعقلاني هو ما يشكل العنصر الأبرز في مجاله التعبيري، وأنه يقرن المخيلة بالجسد فيحمل اللامرئيَّ إلى مجال الرؤية؟[1] بتعبير آخر: كيف نفهم شعباً يرى أنّ آلهة البانتيون تمثل حقيقة ملموسة وأكثر واقعية من الوقائع التاريخية عند الآخرين؟ وماذا عن اللغة شديدة الرمزانية والمفارقات المستوحاة من الفرس، وعن تحليقات مخيلتهم والوثبات المدوخة لشعب يعشق الشعر الصوفي حدّ النشوة، ناهيك عن الإنجازات الروحية المذهلة للحضارتين الصينية واليابانية؟ إن أمكننا الإحاطة بهذه الثقافات غير الغربية التي تُمثِّل مجدّ روح الإنسانية، فسنوسّع أفق إحساساتنا وسنضاعف مستويات إدراكنا، وبهذا سنرفع معاً وجودنا في العالم.

يقول الناقد الألماني إرنست روبير كورتيوس Ernst Robert Curtius إننا نعثر لدى غوته Goethe على أفكار فلسفية شديدة التنوع: المذهب الأيوني حول حيوية المادة، وروح العالم لأفلاطون Plato، والكمال الأول لأرسطو Aristotle، والطبيعة الطابعة والطبيعة المنطبعة لاسبينوزا Spinoza، ومذهب المونادات للايبنتز، وفلسفة الطبيعة لشيلينغ Schelling. ترتبط هذه العناصر شديدة التباين بعضها ببعض بواسطة فكرة التحوّل. وهي الفكرة الأساسية لدى غوته، لأنها تسمح له بالإسهام في استمرارية أسطورة الفلسفة الخالدة[2]. لا يتوافر الجميع بالطبع على عبقرية غوته الهائلة في التوليف، وهي عبقرية استثنائية في فضولها ومضائها الفكري. يكفي في هذا السياق أن نقرأ محادثات غوته مع إيكرمان Eckermann كي ندرك ذلك. من جهتي، أعتقد أنه ليس أمام التنوع الثقافي سوى

1 *Journal de voyage d'un philosophe*, Paris, Bartillat, 1996, p. 100 et 108.

2 "Goethe ou Le classique allemand", *La Nouvelle Revue française*, "Hommage à Goethe", Paris, 1932, p. 19.

اتّباع هذا السبيل، إذا ما كان عليه أن يؤتي أُكله ويُلهم سكان هذا الكوكب المحكومين بفهم بعضهم بعضاً لئلا يهلكوا. أضف إلى ما سبق الانطباع المتولد لدينا بأن الوعي البشري، في عصر الأنطولوجيات المتشظيّة الترابطية البينية، أصبح قوس قزح مؤلفاً من طبقات الوعي كافة: من الشامانية إلى آخر تجسّدات الافتراضية. ونحن بمقاربتها جميعاً إنما نستعرض أمامنا ملحمة الوعي البشري بأسره، ولعلنا نتعلم كيف نتكلم "عشرين لغة في آن"، وفق تعبير ديدرو Diderot.



نهضة الأديان

ينبغي أولاً أن نعرف عن أيّ أديان نتحدث تحت هذا العنوان. فنحن إن نظرنا إلى العالم الإسلامي بعد الثورة الإيرانية، التي هي ظاهرة حديثة بالمعنى الدقيق للكلمة استمدت إلهامها من الأيديولوجيات النضالية أكثر منها من مسلمات الإيمان رغم الجوانب الدينية الظاهرة فيها، لرأينا أنه يستدخل، وربما بلا وعي منه، مكتسبات أيديولوجيات اليسار كافة: أعني بذلك مفهوم العنف بوصفه مولّداً للتاريخ، والمحاكم الثورية والحتمية التاريخية، والاستياء من الغرب ومن "إمبرياليته" التي يطلق عليها في غالبية الأحيان مُسمّى "الغطرسة الدولية". ولئن كان يُفترض بمضمون هذا الخطاب الجديد أن يكون إسلامياً، فإن قوالبه الفكرية المُحدِّدة له غالباً ما أخذت صوراً متصلِّبة من الماركسية الشائعة. ليست الأصولية ابتكاراً إيرانياً، إذ نستطيع تتبع نشأتها لدى السلفيين، من ابن حنبل في بغداد في القرن التاسع الميلادي، وصولاً إلى ابن تيمية في القرن الرابع عشر ومحمد عبد الوهاب في القرن الثامن عشر، وهو مؤسس المذهب الوهابي الذي أصبح الأيديولوجية الرسمية لآل سعود. كان السعي الدؤوب للأصولية قائماً على مهاجمة الأسس الجوهرية: تارةً تهاجم الصوفية، وتارةً الفلسفة، وتارةً حرية الفكر. وسلكت نهجاً مماثلاً في كل مرة: العودة إلى الشريعة الأصلية، والوفاء لروح الرسالة، والعودة إلى الماضي المجيد للأسلاف، وتجنب الانخراط في تكهنات مُضلِّلة تفادياً للعنة الأبدية. فكانت بذلك تُمثِّل الجانب الظاهري المتشدد والمُتجبِّر وغير القابل للمناقشة الذي يكمن في الهيمنة الإقصائية للتأويل الحرفي. بكلمات

أخرى: إنها الديكتاتورية المتجذرة للدين بعد اختزاله إلى قاسمه المشترك الأكثر عمومية. خلّفت هذه الأصولية سلالةً متأخرة في القرن العشرين ممثلة بحسن البنا – مؤسس تيار "الإخوان المسلمون" – وسيد قطب في مصر، والمودودي في باكستان، وحركة "فدائيو الإسلام" في إيران. إن الأصولية كما تطورت اليوم واكتسبت منزلة الدولة السيادية في إيران، هي ظاهرة حديثة، ويمكنني القول إنها النتيجة الحتمية لعالمنا المتشظي. إذ ما كان بالإمكان وجود جمهورية إسلامية، أو حتى تخيل قيام ثورة قبل مئة وخمسين عاماً، ومجرد فكرة التخلّص من السلطان كانت أقرب إلى الهذيان وحتى التجديف. في أقصى تقدير، كان يمكن أن تُستبدَل سلالة حاكمة بأخرى. كان من الوارد انتقاء خليفة أو ملك جديد، لكن لم يخطر لأحد أن جمهورية كاملة ستنشأ من فكرةٍ غير موجودة أساساً في أذهان الناس. إن فكرة حدوث انقلاب أو ثورة على يد الكهنة ضد المحارب بامتياز، أي الملك، هي حديثة في ذاتها، وتذكّرنا بالثورة الفرنسية أكثر منها بـ"قيامة القيامات" التي نادى بها في القرن الثاني عشر الإسماعيليون أو الشيعة السبعية، فضلاً عن أن الرغبة في إحياء العصر الذهبي للإسلام وتقليد السلف الصالح، أي تلك الشخصيات النمطية البدئية من المدينة المنورة، هي أيضاً وهمٌ؛ ذلك أنّ العصر الإسلامي الذي من المفترض أنه ذهبي لم يدم سوى بضعة قرون وشهد حروباً أهلية طويلة.

سعى الأصوليون إلى الاستيلاء على المناطق التي تخلت عنها تدريجياً سيرورات العلمنة والتعرية، والتي كانت تقوم بها ميتافيزيقيات الأمس، وسعوا إلى شَغل نطاق شاغرٍ بعد أن استأثر به المتكبرون، أو الطواغيت و"المفسدون في الأرض"، وفق مصطلح الجمهورية الإسلامية. تطرقتُ منذ زهاء ثلاثين عاماً إلى سيرورة أدلجة الموروث، التي ينتهجها الدين عندما يرى نفسه في مهبّ ريح حداثةٍ يجهل عواقبها الكارثية، ثم يجد نفسه أسيراً داخل شَرك "مكر التاريخ"، وفق تعبير هيغل Hegel. ما زال هذا التحليل قائماً بالنسبة إلي. إذ لجهله القواعدَ وافتقاره الأدوات التي تُمكّنه من مواجهة هذا النوع من التحدي، انصاع الدين

وشرّع أبوابه لتدخل الأفكار الثورية شتى التي كانت تتطاير في الهواء بوصفها أيديولوجيا منتشرة، أي الماركسية الرائجة التي أصابها التشويه على يد اللينينية والستالينية. وكانت النتيجة أن تبلشف الدين هو الآخر، وبقي كذلك.

تخلل تأسيس الإسلام كدين للدولة انزياح وفق أربع صيغ كان من شأنها أن أسفرت عن تغيير عميق في طبيعة الدين وتداعياته في العالم:

١. الانزياح الأول تمّ من الأخروية[١] إلى النزعة التاريخية، وسأسميه نزع الأسطرة عن الزمان. فبخلع طابع مقدّس على الثورة، بات النظام الجديد يستمد مشروعيته من التاريخ وليس من الوحي والقيامة (الآخرة)، ونعلم أن **القرآن** يتجاهل كليّاً النزعة التاريخية ويتمحور حصرياً حول الطبيعة العمودية للوحي.

٢. الانزياح الثاني تمّ من المعنى الثقافي للدين بما هو حضارة إلى معناه الحرفي حيث يجري الاستشهاد بعظمة زمن السلف بوصفه أنموذج مدينة النبي وقد اكتسى لبوساً مثالياً. يُختزَل الزمان حينئذ إلى الماضي في جانبه الأسطوري، وتُختزل جميع طبقات الثقافة الإسلامية التي صنعت مجد الحضارة الإسلامية، إمّا إلى الفعل المؤسِّس على يد "السلف الصالح" وفق المنظور السني، وإمّا إلى الإمام الأول، مؤسس الدورة الزمانية للولاية (دورة الولاية والنبوة) في المذهب الشيعي. سأطلق على هذا الانزياح اسم محو الذاكرة الجمعية. وخير مثال على ذلك الحضيض الذي وصلت إليه معارف "طالبان" أو البدائية الظاهرة في سلوك الإرهابيين. ما إن يُنزع عن الدين ثقافتُه وتاريخُه، حتى يُصبح بربرياً وعقيماً حدّ الفظاعة، مثله في ذلك مثل أي أيديولوجيا شمولية تنكفئ إلى ذاتها وتتمركز حول عالم هذياني أنوي.

٣. انزياح ثالث من الإنسان الكامل – مثال الإسلام الروحي – إلى الإنسان الثوري الراديكالي الذي يُذكرنا بالشخصيات العدمية والفوضوية في روايات ديستوفسكي. وسأطلق على هذه الحركة اسم نزع القداسة عن الإنسان.

٤. الانزياح الأخير من نوع خطابي، حيث حَجبت الآيات القمعية موضوعةَ

١ Eschatologie، وهو الخطاب المتعلّق بالأشياء الأخيرية، أي نهاية الزمان ونهاية العالم. (م.)

الرحمة المتضمنة في الكتاب المقدس حجباً كليّاً. في كتابه اللافت **الإسلام السياسي**، يلاحظ محمد سعيد العشماوي: "إن في **القرآن** ستة آلاف آية، وما يتضمن منها أحكاماً أو تشريعات لا يصل إلى سبعمئة (...) الآيات التي تُعدّ تشريعات قانونية للمعاملات هي مجرّد جزء من ثلاثين جزءاً من آيات **القرآن**، بعضها منسوخ ولا يُعمل به، أي أن الأحكام السارية أقل من واحد على ثلاثين، وعلى وجه التحديد ٨٠ آية"[١]. تُظهر هذه الأرقام هول الكارثة. أُطلقُ على هذا الانزياح اسم تقديس العنف.

وإذا ما وضعنا صيغ الإزاحة السابقة جنباً إلى جنب، سنحصل على فكرٍ حبيس ذاته؛ لا هو بالفكر الجدلي، كونه يفتقر إلى نقيض، ولا هو بالتاريخي، على اعتبار أنه مُجمَّد زمانياً، ولا هو بالنقدي، ما دام يعمل انطلاقاً من مقولات مسبقة لا تتطلب أي برهنة من أي نوع كان. إن فكراً كهذا إن هو إلا تجسيدٌ زائفٌ للأيديولوجيات الحديثة. "أراد الله للإسلام أن يكون ديناً، وأراد به الناس أن يكون سياسة"[٢].

وإذا ما كانت الأصولية هي الجانب القاتم والظلامي أو السلبي للنهضة الجديدة للأديان، فإن ظاهرة تعدد الآلهة في الغرب، مع التيارات الروحية المسماة "العصر الجديد" أو "الوثنية الجديدة"، هي في المقابل جانبها النشط والمرح. نشط ومرح لأن لا شيء في هذه الرؤية مُسلَّم به حقّاً، وكل شيء رهنٌ بتحول الأشكال، فالأفكار والأنماط البدئية كافة في انزياح دائم من سياق إلى آخر، والثقافات الأكثر تباعداً مكانياً في اختلاط يُسفر عن مزيج لا نظير له، ومستويات الوعي المتباعدة تاريخياً تدنو من بعضها بعضاً وتنتج صوراً هجينة جديدة، فتتزامن على وجه يدعو للذهول التقنيات العالية وتقنيات التأمل والأساطير الأولية ما قبل المسيحية وفنون الدفاع عن النفس الآسيوية. لكن لماذا تحدث كلّ هذه التقاطعات؟ لأن أديان الماضي الكبرى لم تعد قادرة على تلبية الاحتياجات المتعددة للبشر. فالتعددية

١ ترجمه عن العربية ريتشار جاكمون بعنوان:
L'Islamisme contre l'islam, Paris, La Découverte, Le Caire, Al-Fikr, 1989, p. 37.

٢ المرجع نفسه، ص. ١١.

الثقافية ونطاق التهجين الشامل لجميع ثقافات الكوكب أفضيا اليوم إلى انتشار الكلّ على مسطّح أفقي من اللقاءات، وإلى اكتساب البشر رؤيةً متعددة المشارب عن الأشياء.

لقد تجاوزت أميركا مرحلة التعددية الثقافية، وأصبحت متعددة الأديان. تشرح لنا ديانا ل. إيك Diana L. Eck، أستاذة الأديان المقارنة والدراسات الهندية في جامعة هارفرد، في كتاب موثّق جداً بعنوان *A New religious America* [أميركا متدينة جديدة] كيف تحوّل "بلد مسيحي" إلى أكثر الأمم الدينية تنوّعاً. إن تنوّع الأنماط الدينية حاضر في كامل المشهد الأميركي، من مساجد جديدة ومعابد هندوسية إلى معابد تيبيتية. هكذا، في حقول الذرة حول توليدو، في أوهايو، يمكننا أن نرى قبة مسجد ضخمة تُحيط بها مئذنتان كبيرتان. وعلى تلّة في الضواحي الشرقية لمدينة ناشفيل بولاية تينيسي، نرى أيضاً معبداً هندوسياً كبيراً بفيَلة منحوتة على المدخل. ويُزين المعبد والدير البوذي الكمبودي حقول مينابوليس بولاية مينيسوتا. أما في فريمونت بكاليفورنيا، فترفرف الأعلام على القبة الذهبية لمعبد سيخي. وتتوالى الأمثلة حتى في العمق الأميركي. لقد تغير المشهد الديني الأميركي تغيراً جذرياً خلال السنوات الثلاثين الماضية بفضل قانون الهجرة ١٩٦٥، الذي فتح أبواب الولايات المتحدة أمام جميع المهاجرين في العالم وجميع الأديان: الإسلامية والهندوسية والبوذية والجاينية والسيخية والزرادشتية والأفريقية وغيرها[1].

جميعنا يعلم أن فكرة الأمة التعددية تمّ تصوّرها منذ تأسيس الولايات المتحدة الأميركية بواسطة صيغة لاتينية مستعارة من فيرجيل Virgile: "الوحدة تتأتى من الكثرة"، أصبحت شعار البلاد وكُتبت لاحقاً على الورقة من فئة الدولار الواحد. وإذا ما تبنّت التعددية الثقافية الأميركية هذا الشعار لخلق هويات حدودية ووعي هجين أكثر فأكثر، فاستبدلت بـ"بوتقة الانصهار" فكرة طبق السَّلطة[2]، فإن

1 *A New Religious America. How a "Christian Country" Has Become the World's Most Religiously Diverse Nation*, San Francisco, Harper, 2001, p. 1.

٢ أُطلق تعبير "بوتقة الانصهار" على المجتمع الأميركي بوصفه بوتقة لصهر الأجناس المختلفة التي

العلاقات بين الديانات لا تعتمد مسار التهجين نفسه. أولاً لأن جميع هذه الديانات ترتبط بعرى وثيقة بالأصل العرقي للجماعات التي تمارسها. وثانياً بسبب الاختلافات الأنطولوجية الأساسية بين الديانات التوحيدية، كالإسلام والمسيحية واليهودية، وبين الديانات المتعددة الآلهة، مثل الهندوسية والبوذية... فضلاً عن أن إنكار البوذية أيّ أساس أنطولوجي يجعل منها حالة فريدة. لذا هي لا تستطيع التعايش إلا داخل مجتمع علماني يتخطى فيه القانون المدني الفروقات الدينية، وحيث تعيش مجتمعة داخل عالم من الأنطولوجيات المتشظية، مهما كانت الخصوصية الدينية التي تتصف بها. سأعود إلى هذه النقطة لاحقاً. لهذا السبب تُشدِّد ديانا ل. إيك على التعددية وتؤكد في الوقت نفسه ضرورة تأسيس جسور للتواصل بين مختلف الديانات بغية إيجاد بنية تحتية جديدة لديموقراطية إبداعية:

> إن التحدي الأكبر الذي نواجهه اليوم هو اشتراع جسور مدنية ودينية تصل بروكلين بالبوابة الذهبية (تصل الشرق بالغرب). فمن دون هذه الجسور وحركات المرور سوف نُجزّأ إلى عدد كبير من الجيوب الدينية والثقافية والعرقية المنفصلة عن بعضها بعضاً.[1]

في المجتمعات المسماة "تقليدية"، مثل إيران، حيث أصبح الدين بقوانينه وقيوده المتعددة وأيديولوجيته غير المهادنة ونظامه الجديد حكومةً كاملة، غالباً ما ننسى أن نأخذ في الحسبان واقعاً رئيسياً: تغيّر الأخلاقيات. أرى أن علينا بدايةً أن نميز الدينَ عن جانبه الروحي، فكل دين رغم الروحانية اللازمانية التي يحملها داخله، هو ظاهرة تاريخية مرتبطة بفترة معيّنة. يسقط الجانب الأخير بالتقادم، ويُصبح ماضياً يستحيل الرجوع إليه نتيجة تغير الأخلاقيات. في دراسة حول

جاءت من جذور ثقافية وعرقية مختلفة من أنحاء العالم كافة لتكوّن ما سُمي الشعب الأميركي. أمّا تعبير "طبق السَّلطة"، فجاء بعدما تمّ اكتشاف أن أجناس وثقافات عدة تتمسك بجذورها ولا تقبل الانصهار، بل تتعايش وتوجد مع الآخرين فحسب. (م.)

1 *A New Religious America*, p. 335.

الجانب الانفعالي لدى إنسان العصور الوسطى، كتب نوربرت إلياس Elias Norbert بخصوص أعمال العنف في هذه العصور وعدّها كـ"شهادات على مجتمع ينساق فيه المرء بسرعة وتلقائية كبيرتين وراء نزواته وأحاسيسه، ويُطلق العنان لانفعالاته، وينتقل من النقيض إلى النقيض بشدة أكبر مما في العصور اللاحقة"[١]. والحال أن هذا الجانب الانفعالي الضارب في القدم هو الذي أطلق الثورة الإيرانية، وحرّر في الوقت نفسه مناطق حساسيّة كنّا نعتقد أنها توارت واختفت للأبد. كان انبعاث هذه الحساسية غير المألوفة وراء هجرة فئات المجتمع المستنيرة، إذ كان لا مهرب من نشوء تعارض بين الأخلاقيات التي كانت في طريقها إلى التطور مستندةً على "اقتصاد نزوي" جديد و"أنا أعلى اجتماعي" رائع وفق مصطلح إلياس، وبين هذا القاع العتيق الذي يتعارض مع السيرورة الطبيعية للتحرر ويُمثّل إساءة خطيرة إلى حساسية أولئك الذين ينظرون إلى هذا التحرر على أنه حقيقة واقعة. كان جزء كبير من الإيرانيين يُشاطر إنسان العصر الحديث موقفه من العدالة والموت وكرامة الإنسان والحقوق الأساسية. وكثيرون منهم أيضاً كانوا يعدّون قضية الفصل بين الفضاءين العمومي والخصوصي أمراً طبيعياً لا جدال فيه، وبديهياً بداهةَ عدم الفصل بينهما بالنسبة إلى رجل الدين. لكن مع تغير المنظور الذي فرضته الثورة الدينية، عاد إلى الواجهة كلّ ما كان مكبوتاً، شأن الشنق والجلد العلني والإعدامات بإجراءات موجزة. لم تدّخر محاكم التفتيش أي مجال خصوصي، ولم يسلم أي شيء من تدخلها. وبينما كانت الأخلاقيات المكبوتة تعاود الظهور بغتة، باتت العادات الجديدة المكتسبة في أفول تحت ضغط قوانين التحريم الجديدة، فدُفنت المرأة تحت الحجاب، وتسلل الكحول إلى الخفاء، وبموازاة ذلك، حوّلت غريزة الموت البلدَ إلى جنة للشهداء[٢]. كنّا نشهد – إلى حدّ ما – صيرورة معاكسة لسيرورة الحضارة. وهذا ما يُفسِّر ولادة ميل اليوم، في إيران بعد ثلاثين سنة من التجربة الكارثية، إما نحو الرفض القاطع

1 *La Civilisation des mœurs,* Paris, Calmann-Lévy, 1973, p. 360.

٢ انظر:
Qu'est-ce qu'une révolution religieuse?, Paris, Albin Michel, 1991, p. 242-243.

لكل التزام بالشريعة، ومن ثمّ بالدين نفسه، وإما نحو محاولة خصخصة الدين وفصله عن ذاك الذي استغلّه رجال الدين التشريعي إذ تحوّلوا إلى مجرّد قوة هيمنة صريحة، وإما – أخيراً – نحو التعويل على حقيقة داخلية متضمنة في فحوى التشريعات القانونية، وأعني بذلك التعويل على الطريقة الصوفية، بل العرفانية وتجربة على الطرف الآخر من المرآة. تُضاف إلى هذا الميل الأخير ثورة الاتصالات وظاهرة الإنترنت التي أتاحت للبشر الاتصال المباشر بذاكرة العالم، وغيّرت بذلك رؤيتهم للأشياء وسلوكاتهم إلى حدّ كبير.

حاولت في كتابي *La lumière vient de l'Occident*، بوحي من نيتشه Nietzsche وهيدغر Heidegger وتجربتي الخاصة المُتاخمة لثقافات عدة، أن أقدم شرحاً لم يكن المراد له بالطبع أن يكون شاملاً أو نهائياً. فنحن إن أجرينا بياناً لوضع عالمنا المنقسم والمجزأ، لأدركنا حالة التشظي لجميع الأنطولوجيات القديمة التي أسَّست في الماضي أفكاراً عظيمة مثل العقل والحقيقة والكينونة، ورأينا اليوم شبكة ترابطية بينية متعددة الأقطاب تحلّ محلّ الأسس الميتافيزيقية القديمة للعالم، شبكة تصل بين الأفكار والأشياء والهويات الثقافية. وإلى جانب النزعات القَبَليّة والقومية الرنّانة والأصوليات المتصلّبة، يلوح ائتلاف من الثقافات ومستويات الوعي كافة، من أقدمها إلى أكثرها حداثة، كأن شخصيتنا كانت مركّبة من قطع بألوان متعددة تعدد ألوان ثوب آرلكان[1]. وحلّ تزامن رؤى العالم مجتمعة محلّ الطبقات المتعاقبة لمراحل الصيرورة. جميع الثقافات القديمة تُطالب بمركز الصدارة، بما فيها تلك التي تعيش الجمود بأنماطه الأكثر تدهوراً. ويُسفر انبجاسها المتزامن عن مشكلة تتلخص في صعوبة إمكان تعايشها. تتداخل المستويات المختلفة للوجود في العالم وتتآزر وتتشابك لتخلق فضاءات بينية من التلاقي واختلاط الأجناس. وتمتد ثقافتنا الحديثة على نطاق واسع لتشمل في انفتاحها على العالم جميع مستويات الوعي، من العصر الحجري الحديث

[1] Arlequin، شخصية من المسرح الشعبي الإيطالي في القرن السادس عشر، يرتدي ثوباً مؤلفاً من معيَّنات بألوان متعددة. يستخدم شايغان هذا التعبير كناية عن الوجوه المتعددة لهويتنا المعاصرة. (م.)

إلى المعلوماتي. إننا نعيش في مرحلة فريدة لا سابق لها في التاريخ شهوداً على رؤية متعددة المشارب غير مسبوقة. لكن تشظي الأنطولوجيات في عالمنا الذي نعيش اليوم لا يعني اختفاء اللغز منه، بل على العكس، إن نهاية الأنساق الميتافيزيقية تتزامن للغرابة مع عودة الروحاني، لكنه روحانيّ قادر على مواكبة عالمنا المجزأ والكسوري والمفتَّت ميتافيزيقياً. ويصبح غياب هذا النوع من الألوهة الموسومة للغاية بهذه الثقافة أو المتماهية للغاية مع ذاك الموروث انبلاجاً لتجليات جديدة ليست محصورة في ديانة مخصوصة. ذلك أن التقاليد الدينية القديمة، والتوحيدية على وجه الخصوص، ما عادت قادرة على تلبية الاحتياجات المتنوعة للإنسان الحديث، التي غالباً ما تكون مجهولة عنده. لقد تفككت البنيات الراسخة للمقدس، ونعيش اليوم في عالم "ضعيف أنطولوجياً"، بتعبير الفيلسوف الإيطالي جياني فاتيمو Gianni Vattimo. وما عادت الأديان والتقاليد الكلاسيكية مؤهلة لإرضاء الهويات التعددية لكيانات أصبحت كيانات مهاجرة بفكر ترحالي، تعبر من ثقافة إلى أخرى بسلاسة مماثلة لعبور البهلواني على حبل مشدود. وكلّ على طريقته مرمِّق (bricoleur) وقادر على إعداد الأفكار والمعتقدات والتلاعب بها، ولا أحد يقتصر على ثقافة واحدة، اللهم إلا إن كان تقليدياً على نحو استثنائي أو متشدداً من نوع خاص.

تدور فكرة الله في الديانات التوحيدية الكبرى حول إله إقصائي لا يقبل إلهاً آخر سواه. والحال أن هذه الفكرة الإقصائية كانت نقطة انطلاق جميع الحروب الدينية التي اندلعت من أجل مجد الله الأعظم. وباسمه وبوصفه الواحد الأحد الذي لا شريك له، كان يجري دائماً تأديب المهرطق وتلقين المارق ومعاقبته. وباسم هذا الكيان الفرد الذي يُنكر كل غيرية، كان يستخدم دائماً آلات جهنمية للتأديب والتصفية الجسدية. والأمثلة في هذا الصدد لا تُحصى: من حروب الدين المتواصلة إلى مصير المهرطقين الذين لوحقوا وذبحوا وحرقوا وهم أحياء، ومن الحملة الصليبية على الألبيجنيين albigeois والكاثاريين إلى الدمار البغيض على يد محمود الغزنوي في الهند في القرن العاشر الميلادي، فضلاً عن الهدم

المنهجي للمعابد البوذية والحرب المستعرة ضد عبادة الأصنام، والعنف المقدّس المنصوص عليه في بعض فقرات **الكتاب المقدّس والقرآن**... إلى آخره. ولا يزال العنف مستمراً حتى يومنا، وقد شهدنا عاجزين تدمير تمثالي بوذا العظيمين على أيدي "طالبان" دون أن يكون في مستطاعنا فعل أي شيء لإيقافهم.

لقد حاول الروحانيون الكبار على مرّ العصور تجنب الوقوع في شَرَك ألوهة قريبة جداً من الهويات العرقية. فسعوا إلى إثبات تعالٍ يتجاوز المقولات اللاهوتية الضيقة، سواء أكان ذلك بمفهوم "الإله الأعلى اللاشخصي" لدى المعلم إيكهارت Eckhart، أو "براهمان الذي لا ثاني له" لدى شانكارا، أو "التاو الذي لا هيئة له ولا صورة" لدى لاو تسو Lao Tseu. كان غرضهم في كلّ مرة تخليص سرّ الألوهة من المحدَّدات الدينية والثقافية. وأضاف متصوف فارسي من القرن الرابع عشر، هو الشيخ محمود الشبستري، قائلاً في معرض تنديده بأنماط الرقابة الدينية: "أيها المسلم، إن كنت تعرف ماذا يعني الوثن، فستعرف أن الدين هو عبادة وثنية". طرح المتصوفون الفرس الكبار، الذين كانوا يتمتعون بثقافة مزدوجة متأتية من كونهم ثنائيي اللغة، عقدةً ممثلة بسؤالٍ أساسيٍّ بخصوص الجلالة المنيعة التي يتعذّر الوصول إليها للإله المقتدر: ما السبيل إلى تفادي الشَرَك المزدوج الذي يُهدد التوحيد، والممثل – من جهة – بتنزيهه والوقوع، إذاً، في شَرَك التجريد الإبعادي (التعطيل) لإله منفصل عن العالم، ومن جهة أخرى، تشبيهه والوقوع، إذاً، في شَرَك الوثنية الغيبية؟ بكلمات أخرى: ما السبيل إلى وصل الانقطاع بين الواحد والكثرة؟ جاء حلّ هذه المفارقة الخاصة بالأديان التوحيدية على يد متصوف فارسي كبير من القرن الثاني عشر الميلادي هو روزبهان البقلي الشيرازي، وذلك بوصفها بلغز "الالتباس"، الذي مفاده أن الله حقيقة متعالية، لا هو مشترك بصورة تجلٍّ إلهي ولا هو منفصل تماماً عن العالم. هو موجود وغير موجود في آنٍ، ظاهر وخفي في وقت واحد. إن الرفض المزدوج للاهوت التنزيه ولاهوت التشبيه لا يُفضي إلى التضحية بالوحدة على مذبح الكثرة، ولا إلى اختزال الكثرة إلى الوحدة.

وقد كان روزبهان يُوبّخ بسخط جميع أصوليّي الدين التشريعي الذين كانوا، لعماهم عن ازدواجية الألوهة المتناقضة، لا يرون في طرحه سوى "الشِرك" والقول بـ"التجسُّد". يقول هنري كوربان في هذا الصدد:

رغم أن هذه اللؤلؤة (رؤية الالتباس) نقية نقاء الحجر الكريم، رأى فيها منافقو الدين التشريعي وأصحاب العقول الورعة طريقة للتجسّد. يا إلهي! عندما يفقد البصيرة من له عينان يرى بهما، ماذا ستكون حال من ليس له عينان أصلاً؟[1]

وقد شغلت مسألة حدود التوحيد الفلاسفة أيضاً. تناول آرثر شوبنهاور Arthur Schopenhauer هذا الموضوع بحميّته المعتادة في كتابه *Parerga et Paralipomena* [إضافات وسهوات]، فقال:

الحقيقة أن التعصّب محصورٌ في التوحيد. الإله الواحد غيور بطبيعته ولا يتسامح مع وجود إله آخر. أمّا المؤمنون بآلهة متعددة، فهم متسامحون بطبيعتهم، يعيشون ويتركون الآخرين وشأنهم. فهم يتسامحون برحابة صدر مع وجود زملائهم أولاً، أي الآلهة المنتمية إلى ديانة واحدة، ومن ثمّ يمتد هذا التسامح ليشمل وجود الآلهة الأجنبية التي يستقبلونها بحفاوة ويمنحونها لاحقاً في حالات معينة المساواة بالحقوق. وخير مثال على ذلك الرومان الذين كانوا يُظهرون الاحترام عن طيب خاطر لآلهة الفريجيّين والمصريّين وغيرهم. إذاً، وحدها الديانات التوحيدية هي التي تقدم مشهد الحروب الدينية والاضطهاد ومحاكم التفتيش، فضلاً عن تحطيم آثار المعتقدات الأخرى، وهدم تمثيلات الآلهة الأجنبية، والمعابد الهندوسية والعمالقة المصريين الذين كانوا يولون

1 *Le Jasmin des fidèles d'amour*, chap. X, glose 125.

ورد هذا المقطع في كتاب هنري كوربان:

En Islam iranien, vol. III, Paris, Gallimard, 1971.

وجوههم نحو الشمس منذ ثلاثة آلاف عام. كلُّ ذلك لأن إلههم التملّكي كان قد قال: "لا تصنعوا الصور".[1]

مع ذلك، لا تختفي آلهة التوحيد. ليس ذلك فحسب بل تصطدم أيضاً ببعضها بعضاً في صراع هو أشبه بصراع الأديان التوحيدية. فإله إبراهيم هو "الأوحد الأسمى"، وفق توماس مان في روايته *Joseph et ses frères* [يوسف وإخوته[2]]، وهو طرحٌ يقبله الإسلام على اعتبار أنه ينظر إلى نفسه على أنه الدين الرسمي لإبراهيم، لكن المسيحية ترفضه، لأن عقيدة التجسّد، بالإضافة إلى أنها إخلاءٌ لله[3]، تنزع فتيل العنف المتضمَن في التعالي المنيع للإلهي. "لذلك كانت المسيحية تسير عكسَ التيار"، كما يقول جان كلود غيبو Jean-Claude Guillebaud في معرض شرحه أعمال رينيه جيرار René Girard، مفكّر عنف المقدس؛ "فهي تنزع الشرعية عن المضطهِدين وتردّ الاعتبار إلى الضحية"[4]. لكن الأديان التوحيدية الثلاثة، ورغم الاختلافات بينها، مهدَّدة بالتشظّي الذي يُصيب المعتقدات المتصلّبة. بعضها يعمل إذّاك على تحصين موقعه، ويعود بقفزة مباغتة مع كلّ العنف الفجّ الذي رافق زخمها البدائي، وهي حال الأصولية الإسلامية التي تجاهلت الإنجازات العظيمة للحضارة التي تسامت على مرّ القرون على الجوانب الابتدائية للتعصب الديني. ومع ذلك، يزداد عالمنا ككلّ تعددية وتجزُّؤاً، ولا تجري الأمور على النحو نفسه في الغرب وآسيا والبلدان ذات التراث الكونفوشيوسي والبوذي. أضف إلى ذلك أننا نشهد ولادة جديدة لروحانية غير مرتبطة بحامل ثقافي خاص، ومنبعثة من رماد اللاهوتيات القديمة التي فقدت دعائمها الممثلة

1 *Parerga et Paralipomena*, traduction de Jean-Pierre Jackson, Paris, Coda, 2005.

٢ مأخوذاً عن:
Peter Sloterdijk, La Folie de Dieu. Du combat des trois monothéismes, traduction d'Olivier Mannoni, Paris, Maren Sell, 2008, p. 29-31.

٣ تُستخدم كلمة "إخلاء" (Kénose) بالتوازي مع "التجسّد"، وخلاصتها أن المسيح في تجسّده جرّد نفسه من خصائصه الإلهية ولم يُعلن سوى معرفته البشرية، ووردت المفردة في الإصحاح الثاني من **رسالة بولس إلى أهل فيلبي**. (م.)

4 "René Girard: penseur de la violence", *Le Nouvel Observateur*, 5-11 août 2010, p. 14.

بالبنيات القوية الداعمة للمقدّس. وهو ما يُفسّر الافتتان بالبوذية في جميع أنحاء العالم. تقرّ البوذية بمذهب "اللاجوهرية[1]". أمّا وهم الجوهر، فمردّه الظهور المتزامن والمتعاقب لتدفقات الوجود. إضافة إلى ذلك يندرج التسامح الديني في علّة وجودها، ولذلك أصبحت الديانة الأكثر جاذبية في عصرنا. يُغرينا هذا المذهب لأن العالم أصبح "بوذياً"، أي مُجزّأً ومتقطّعاً وكسورياً وجذمورياً، بالإضافة إلى أن الترابطية البينية (يُقابلها في البوذية قانون السببية الاعتمادية)، التي تُشكل إحدى أكثر تعاليم البوذية براعةً، تتوافق بالتمام مع الواقع الثقافي المتعدد والمتشابك لحضارتنا العالمية، حيث يتشظّى كل شيء إلى كثرة من مستويات الوجود والهويات المتقاطعة، وإلى لحظات تواصل تفاعلية.

إن انهيار الأنطولوجيات وسقوط نظرية العقل الموضوعي، كما أظهرها الفيلسوف الألماني أدورنو Adorno في كتابه *L'Eclipse de la raison* [أفول العقل]، والعدمية ونضوب الأنطولوجيات اللتان قال بهما كلّ من نيتشه وهيدغر، تُفضي بالضرورة إلى العَلمنة. لكن هذه العلمنة مصحوبة، كما نرى في كل مكان، بظهور أنماط أخرى للمقدس تختلف اختلافاً جوهرياً عن آلهة القبيلة القديمة. إن هذه الأنماط الجديدة للديني ستقترن أكثر فأكثر بالتشكيلة الفسيفسائية لروحانية منفتحة وعرفانية، وما دامت تسهم فيها ثقافات الكوكب مجتمعة، كلّ بما يتوافر من أدوات، لعلّنا نستطيع أن نستنتج أننا اليوم أمام نوع جديد من تعددية الآلهة.

فاجأني الأثر الذي تركه كتابي، *La lumière vient de l'Occident*، في الشباب بعد ترجمته إلى الفارسية بعنوان آخر هو *Le Réenchantement du monde et la pensée nomade* [إعادة السحر إلى العالم والفكر الترحالي]. كانت هذه المرة الأولى التي تناقش فيها مسائل مثل التعددية الثقافية والوعي الهجين والفضاء الافتراضي وتشابهاته مع عالم "المثال"[2] الخاص بالشعراء والمتصوفة،

[1] Anâtman، مبدأ يقول بكثرة الموجودات دونما الإقرار بوحدة ممثلة بجوهر أو ذات أو مثال يُشكل مبدأً لوحدتها. (م.)

[2] Le monde imaginal، وبه يُترجم هنري كوربان تعبير "عالم المثال" الوراد في كتابات القاضي سعيد قمّي (١٦٣٣-١٦٩٢). ويختلف عن عالم الخيال و"المخيلة" الوهمي بأنه واقع موجود

بالإضافة إلى سحر البوذية. ذُهلت في الواقع بهذا الترحيب غير المتوقع. جاء على إثره العديد من القراء الشباب لرؤيتي. كان بعضهم يتساءل كيف للمرء أن يكون مهتماً في آنٍ بالتصوف الفارسي والبوذية والخيال العلمي، وسحر الفضاء الافتراضي. والبعض الآخر قال لي إن زمن التعارضات الثنائية قد ولّى: الحداثة/ التقليد، والغرب/ الشرق، والشمال/ الجنوب. إننا نعيش في عالمٍ متعدد الأقطاب ومجزأٍ ومتكوثر.

بطريقة ما، كان هؤلاء الشباب يجدون أنفسهم على وفاق مع أتباع العصر الجديد من الأميركيين. ما عاد محتوى وعينا فصامياً فحسب، بل متعدد الفصام (polyphrénique)، إن جاز التعبير. ولكل مستوى من مستويات هذا الوعي المتعدد الفصام فضاؤه الخصوصي والمفتاح الخاص بأبوابه، ولذا من الضروري أن يكون المرء حاضراً على المستويات كافة. خلاصة القول: إن رياح التغيير تهبّ حتى داخل الأنظمة المغلقة، وبقوة أشد مما قد تبديه الهويات من مقاومة، والطريقة التي تسير بها مجريات الأمور تشي بأن لا شيء قادرٌ على إيقافها.

الشباب في بحث دائم عن فضاء روحي، وفي سعي وراء شيء هم متأكدون من وجوده من دون أن يعرفوا ملامحه. يُحيل هذا البحث على عالم على الطرف الآخر من المرآة، وعلى فضاءات وجودية تنتعش وتتطور داخل مكان مختلف يتعذر تحديده، وحيث العلاقة بين الزمان والمكان تكون معكوسة،

فعلياً. يشرح كوربان "عالم المثال" فيقول:

إن ما ندعوه التطوّر التاريخي، التوجّه أفقياً، المقود بـ"وجهة التاريخ" التي تهجس بها كثير من الأفكار في أيامنا على نحو عقيدة مُعَلمَنة... إنّ هذا الشكل من الوعي يتضمن بشكل تبادلي فقدان بُعد الارتفاع وتلاشيه، البعد العمودي (...) إذاً، سيلزمنا أن نبحث كيف أنَّه من فقدان هذا البعد تنشَأ الأحروجة التي يقع فيها الوعي الحديث أمام النصوص القديمة المقدَّسة: إما أسطورة وإما تاريخ؟ لا أسطورة ولا تاريخ. لا يمكن الخروج من الأحروجة إلا بشرط الاقرار بأن ثمة حوادث واقعية تماماً، تتمّ في مكان غير مكاننا الفيزيقي، الذي هو لنا المسرح والمشهد للحوادث التي نصفها وحدها بأنها تاريخية. إنه هذا المكان المختلف الذي أكدت كتاباتنا وجوديته، بالإشارة إليه على أنه عالم المثال. إنه ليس وهمياً (imaginative) بل مثاليٌّ (imaginal).

(**عن الإسلام في إيران**. ترجمة وتحقيق: نوان الموسوي، دار النهار للنشر، ٢٠٠٠، ص. ٢٠٦) (م.)

وتراكب عمودية الأراضي المجهولة فوق أفقية التلاقي، وحيث النفس في بحث عن صنوها أو ملاكها بغية إتمام تفرّدها الروحي. جميع المتصوفين الكبار من كل العصور خاضوا هذا المضمار بطريقة أو بأخرى. لعلّه حلم كوني (cosmique) تكتسي الهوية فيه لبوساً أكثر واقعية وراهنية وكمالاً.

سأنقل في ما يأتي حكاية رؤيوية لمتصوف فارسي كبير من القرن الثاني عشر، هو شهاب الدين يحيى السهروردي، الذي يطلق عليه أيضاً اسم "شيخ الإشراق". يروي لنا في قصته **أصوات أجنحة جبريل** لقاءً مع نفس تسعى وراء ملاكها. وفي جوٍ من التغريب التام، ينقلب اللامرئي إلى مرئي، والمعاينة تتحول إلى رؤية داخلية، فيما تتلاشى جميع المعالم المألوفة للحياة اليومية. ليست هذه القصة أمثولة أو مساراً رمزانياً، إنما هي حدث يجري داخل نفس من يخوض هذه التجربة. وفي ما يأتي فقرة من هذا النص:

> كان ذلك في ليلة، انجاب فيها الغسق الشُّهَبيّ الشكل مستطيراً عن قبة الفلك اللازوردي، وتبددت الظلمة التي هي أخت العدم (...) وعندئذ سنح لي هوس دخول دهليز أبي. وقد كان لذلك الدهليز بابان: أحدهما إلى المدينة، والآخر إلى الصحراء والبساتين.
>
> قمت فأغلقت الباب الذي يؤدي إلى المدينة إغلاقاً محكماً، وبعد رتجه قصدت إلى الباب الذي يؤدي إلى الصحراء. وعندما رفعت الترس نظرت وإذا عشرة شيوخ حسان السيماء قد اصطفوا هناك صفاً صفاً (...) وفي وجل عظيم وفي غاية من الارتجاف قدَّمتُ رِجلاً وأخرت أخرى (...)
>
> فسرت رويداً إلى الأمام، قاصداً للسلام على الشيخ الذي وقف في طرف الصف. غير أنه بسبب غاية حسن خلقه سبقني بالسلام وتبسّم في وجهي تبسماً لطيفاً حتى تجلى شكل نواجذه أمام حدقتي (...)
>
> فسألته قائلاً: من أين أقبل هؤلاء السادة يشرفونني، إن جاز لي السؤال؟
>
> فأجابني الشيخ: إننا جماعة متجرّدون، وقد وصلنا إليك من حيث

أين لا أين.
لم أفهم مقاله. فسألته: في أي إقليم توجد تلك المدينة؟
فأجابني: في إقليم لا تجد السبابة إليه متجهاً.
وإذّاك علمت أنه شيخ مطّلع تلج معرفته إلى كنه الأشياء.[1]

1 In *L'Archange empourpré*, traduit du persan et de l'arabe par Henry Corbin, Paris, Fayard, 1976, p. 228–230.

تحوّلات المقدّس

المقدس، هذه الظاهرة التي ما زالت متجذّرة في قرارة النفس البشرية رغم كل الاضطرابات التي عملت على تنحيتها منذ قرون عدة، لا تزال تنبثق مقترنةً بأنماط لا تخطر على بال. تبلورت في القرن الثاني عشر على يد واحد من كبار المتصوّفين الفرس الذين تبحّروا في تحليل ظاهرة العشق الإلهي. بالنسبة إليه، تكون التمفصلات التي تُهيكل مستويات الأنطولوجيا واللغة والأنثروبولوجيا متشاكلةً على نحو مدهش، ومتناغمة عضوياً وتكشف عن رؤية متماسكة على نحو استثنائي.

روزبهان البقلي الشيرازي، وُلِد سنة ١١٢٨ في مدينة بسا، وهي بلدة صغيرة قرب شيراز بإيران، وتوفّي بعمر أربعٍ وثمانين سنة (قمرية). يحمل هذا المتصوّف الاستثنائي اسماً فارسياً نمطياً يعني: "شخص حسن الطالع". ترك لنا روزبهان أعمالاً هائلة، شأن كتابه **كشف الأسرار** الذي يسرد فيه تجاربه الصوفية وومضات من رؤاه. تنبض اللغة التي كَتب بها جميع كتبه بغنائية وجدانية لا تجعل قراءتها سهلة على الدوام. ولديه مؤلفات أخرى مشهورة مثل: **عبهر العاشقين**، و**شرح الشطحيات**. روزبهان متصوّف رؤيوي بامتياز، وتذخر تجارب لقاءاته الصوفية – التي عرفها منذ طفولته – بقوة تخيّلية تبلغ حدّ تغيير هيئة الموجودات والأشياء إلى أوجه من وجوه الجمال. يكتب في **كشف الأسرار**: "رأيت الروحانيين والربّانيين

والقدسيين والجلاليين والجماليين"[١]. وغنيّ عن البيان أن الجلال والجمال يُحيلان على تجربة متناقضة حدَّثنا عنها رودولف أوتو Rudolf Otto في كتابه الشهير *Le Sacré* [المقدَّس]، أي: تجربة تبعث على الرعدة والافتتان، وقدرة روحية تجذب وتدفع في آنٍ. عاش روزبهان بكثافة جميع الجوانب المتضادة للمقدّس، وخبِرها في قرارة نفسه. فقد رأى النبي والملاك جبرائيل، واجتمع إلى الخضر، وصار أحد أصحابه، لأن الخضر يرمز إلى الرابطة مع المقابل الإلهي لوجوده وإلى مصدر الحياة. "ها قد رأيت الخضر. ناولني تفاحة أكلت منها قطعة. فقال لي: 'كُلها كلّها'، ففُتح فمي رغماً عني ودخل فيه كامل محتوى هذا البحر النوراني: لم تبقَ قطرة إلا وابتلعتها"[٢].

إن كثرة الصور وغزارة الرؤى وجيشان الانفعالات، مختلطة جميعها بحالات تأملية لا تزال تزداد اتساعاً وشدّة، تشي بطريقة في التفكير تُعبِّر عن نفسها في صور ثريّة وباروكيّة وخاطفة أكثر مما تُعبّر عن نفسها بالمفاهيم العقلية. هذه الرؤية هي أساس تغيير هيئة الحواس، فهي تسمح للرائي بالتمحيص بعيون القلب. ولأن روزبهان يُفكر في الصور، تأتي لغته غامضة وملتبسة ورمزانية للغاية. وعضو هذا الإدراك عنده هو المخيّلة النّشطة التي لا تبرز إلّا على مستوى عالم المثال (هذا ما ترجمه هنري كوربان بـ"l'imaginal"، أي "عالم الصور المثالية")، وهو العالم حيث تتجسد الأرواح وتصير الأجساد أرواحاً. فعالم المثال هو "مستوى أمثَلَة النمط البدئي"[٣]. والواقع أن الأوزان المشتقّة من الجذر اللغوي العربي "مثال" تتوافق معه على التمام: "تمثيل" تُشير إلى أمثَلَة النمط البدئي، وكلمة "تمثُّل" تُحدِّد الفعل الذي يتحوّل بمقتضاه المحسوس إلى رمز. إن تحويل المحسوس إلى رمز ثم إعادة الرمز إلى الفعل التأملي الذي يجعله ظاهراً هما صيرورتان تختزلان حركتي الانفتاح والانغلاق الخاصتين بالدور التأويلي

١ مأخوذاً عن:
Henry Corbin, *En Islam iranien*, op. cit., p. 47.

2 *Le Jasmin des fidèles d'amour*, édition et traduction de Henry Corbin, Téhéran-Paris, 1958, p. 36.

3 *Avicenne et le récit visionnaire*, Téhéran-Paris, 1954, p. 40.

(cercle herméneutique). وداخل هذا الدور السحري يُفكِّر روزبهان عن طريق الصور ويُدرك الوجود كـ"التباس"، أي بوصفه موجوداً وغير موجود في آن[٤].

إن جميع مؤلفات روزبهان هي بمنزلة تنويعات على ثيمة الالتباس، أي ما هو موجود وغير موجود معاً، وما يبقى في منطقة وسط بين التعالي المنيع للإلهي وبين التشبيه بالأشكال المتجسّدة. تكشف ثيمة الالتباس عن الغموض الأساسي المرتبط بمفارقة الوجود المُمثَّلة بأنّ كلّ تجلٍّ إنما هو حجاب يُغيِّبُ الوجود لدى حمله على الحضور. واللغة تعكس التباس الوجود هذا. لذا إن لكل مفارقة معنىً مزدوجاً يكشف اللامرئي ويُخفيه في آن، شأن المرآة التي إذ تُظهِر الصور المنعكسة فيها تُحيل أيضاً على الذي لا يزالُ غير مرئيٍّ، أو على ما هو خارج الصورة نفسها. يحكي لنا روزبهان كيف شهد ذات مرّة ظهور "عرائس الغيب" لمّا كان جالساً على سجادة العبادة، وكيف عرف الجلالة الإلهية بجمالها النوراني وكيف أدرك جمالها "على هيئة وردة حمراء، لكن كأن عالماً حلّ في العالم، وراح يبعث فيه ورودا حمراء، ولم أكن أرى نهايةً لها. فتذكّر قلبي قول نبينا: الوردة الحمراء جزء من الجمال الإلهي"[٥].

إذاً، يفترض "الالتباس" تغيّراً يُصيب النظرة ويُشكِّل نقطة التحام لهذا المعنى المزدوج، فينقلب اتجاه الروابط وينعكس كليّاً: يرى العاشقُ الأشياءَ كافة بالرؤية العاشقة التي تغيّر النظرة، وبهذه النظرة المحوطة بنور العشق الإلهي، يكتشف من جديد الجانب الإنساني، فيصبح العاشق والمعشوق والرابطة بينهما من "اللون" عينه. الالتباس في منزلة وسط بين التوحيد المطلق لـ"الحروفيين" (التعطيل) وتشبيه "الوثنيين". فلا تُشرَك معه أي صورة، إذ يبقى مفارقاً لواقعها المادي ولا ينفصل عن رابط التجلي الإلهي مع العالم. إنه موجود وغير موجود. يظهر ويحتجب، فيصبح العاشق ساكناً في قلب هذا الغموض، كالمجنون، ومرآة لله،

٤ انظر:
Henry Corbin. La topographie spirituelle de l'Islam iranien, Paris, Éd. de La Différence, 1990, p. 225-250.

٥ مأخوذاً عن:
Henry Corbin, *En Islam iranien*, op. cit., p. 59.

أي: "صاحب نظر"[١]، يرى الله بأحسن صوره.

روزبهان معروف أيضاً باسم الشيخ الشطّاح. تُرجمت "الشطحات" إلى الفرنسية بـ"مبالغات" و"أقوال نشوانية"، واقترح لويس ماسينيون Louis Massignon ترجمتها "مناجاة إلهية". وقد أشار أبو نصر سراج الطوسي، وهو من المتصوفين الفرس المشهورين في القرن العاشر الميلادي، إلى أن العبارات المستغرَبة التي يستخدمها المتصوفة وهم في مرتبة الوجد، تؤدي إلى تحيير السامعين، لأن النطق بالشطحات شبيه بنهر يجري بين حافتين ضيقتين، فلا يستطيع المتصوّف إيصال مفارقاته دون أن يفيض بقوته ويصرع من يتوجه إليه:

> إذا قَوِيَ وجدُ المريد، ولم يطق حِملَ ما يرِدُ على قلبه من سطوة أنوار حقائقه، سطع ذلك على لسانه، فيترجم عنها بعبارة مستغرَبة مُشكلة على فهوم سامعيها، إلا من كان من أهلها، ويكون مُتبحِّراً في علمها.[٢]

بالنسبة إلى روزبهان، يتأتى الشطح في لغة المتصوّفة عن الحركات التي تعمل في "أسرار القلب". وخلال الوجد تبدأ النفس بالحركة والمشيئة بالغليان، ويباشر اللسان الكلام. ينتج من هذه الأقوال المُحيّرة وجهان، إذ تمتلك المفارقة معنيين، ومن ينطق بها، يتكبّد اللوم واستنكار السامعين. ويُصبح إذّاك "ملامتي"، أي "الشخص الذي يُلام". يظهر الشطح حيثما يُعبِّر الأبدي و"الأصلي" (القديم) عن نفسّه في الدهري و"الحادث". تغدو المفارقة في عبهر مفارقة عشق يجمع بين الإلهي والإنساني. فمثلما يتجلى الجمال الإلهي في لبوس المفارقات، يتجلّى ما لا يمكن التعبير عنه أو وصفه في صورة مفارقات تبلغ من الإشعاع حدّاً تغدو معه لدنيّة. لهذا السبب، اقترح كوربان ترجمة الشطح بـ"مفارقة لدنيّة"[٣].

يُصبح شخص المتصوّف ذاته مفارقة، وليس مردّ ذلك العبارات التي تأخذ من

1 *Le Jasmin des fidèles d'amour*, chap. VI, glose 94, op. cit.

2 *Commentaires sur les paradoxes des soufis*, texte persan publié avec introduction en français d'Henry Corbin, Téhéran-Paris, 1966, p. 7.

٣ المرجع نفسه، ص. ٩.

الوجود الإلهي موضوعاً لها فحسب، لكن أيضاً لأن موقفه يدفعه إلى التجاسر على تحدي دين الفقهاء والحروفيين الظاهري، والظهور أمام المؤمنين الورعين وممثلي الدين الرسمي بمظهر الكافر، بل المدنِّس والمنتهك للمقدّسات. وما دامت رؤية الالتباس تحدو بالمتصوّف إلى النطق بكلام صادم من شأنه أن يزعزع أصحاب النيّات الطيبة، يُصبح من يُجسّد وضعها منبوذاً في أوساط الرعايا المؤمنين، أي يُصبح "ملامتي"، أو "رند" (rend)، الاسم الذي أطلقه عليه حافظ الشيرازي، أي "متهتك مُلهَم" يختار بطيب خاطر وتبعاً للضرورة سلوكات شائنة موجَّهة بحيث تتلقى اللوم الرسمي من طرف الرقباء والورعين كي يُخفي عن الآخرين حالة الانعتاق التي بلغها. نستطيع من هذا المنظور أن نعتبر روزبهان مُمهِّداً لحافظ الشيرازي، الشاعر الفارسي الكبير في القرن الرابع عشر، وربما أحد أعظم الغنائيين والمتصوفين على مرّ العصور. هذا ما ذهب إليه شارحٌ تركي لحافظ الشيرازي، نبّه إلى سلسلة إسناد تجعل من حافظ الشيرازي بطريقة أو بأخرى عضواً في الطريقة الروزبهانية[١].

أقول بصراحة وأنا مرتاح لما أقول:
إنني عبدٌ للحب وحرّ طليق في كلا العالمين.

جعلت هذه الحرية من حافظ واحداً من أشرس وأشجع الذين هاجموا أنماط الفكر المتعصب والمتشدِّد، وهي الأنماط التي ستصبح في عصرنا أيديولوجياتٍ لـ"طالبان" ولأكثر الإسلامويين تطرّفاً. يرى حافظ أن الحقيقة تبلغ من التناقض مبلغاً يتعذر معه تضمينها في مقولاتنا عن الخير والشر وأن ترتضي خطب الواعظين الجوفاء، وتبلغ من التمرّد مبلغاً يتعذر معه اختزالها إلى التحريمات السطحية للمفتشين الدينيين. فخلف كل هذا وذاك، يكشف حافظ، فضلاً عن روح ضيقة الأفق يصفها بـ"النرجسية الواهمة" وعن أخلاق وضيعة ندد بها

١ انظر:
"La topographie visionnaire de Hafez de Shiraz", in *Les Illusions de l'identité*, Paris, Éd. du Félin, 1992, p. 61–91.

بوصفها "محلّاً للنفاق"، يكشف عن وهم عقيم خصوصاً، وهم يتأتى من خلع الواقعية على رغباتنا.

أيها الزاهد الطاهر السريرة... لا تعِبْ على المعربدين عربدتهم
فذنوب الآخرين لن تسجل عليك
وأنا إن أحسنت، فلنفسي، وإن أسأت، فعليها. فاذهب أنت وانصرف
إلى نفسك
فكل شخص يحصد في النهاية ما زرع
وكل شخص يطلب الحبيب... سواء في ذلك المفيق والنشوان
ولك مكانُ منزل للعشق... سواء في ذلك الجامع والكنيسة.

إذا نقلنا ثيمات روزبهان الثلاث إلى الأزمنة الحديثة، مع مستوياتها الأنطولوجية والخطابية والأنثروبولوجية، فأيّ تحوّلات طرأت عليها؟ هل لا يزال الوجود يتجلّى كالتباس بالنسبة إلينا؟ هل ما زالت خطاباتنا تلفُّها المفارقات التي أوحى بها المتصوفة، وهل نُجسِّد الوضع المتناقض لـ"الملامتي" و"الرند" كما فهمه متصوفو بلاد فارس؟ يقول لنا مارتن بوبر Martin Buber: "كسوف الشمس حدث يقع بين الشمس وأعيننا لا في الشمس نفسها"[1]. ما أريد قوله هو أن فكرة المقدّس ظلت مُغلّفة بحُجُبِ الظلمات، للمؤمنين على الأقل. لكن ما هذه الحجب وكيف تشرط إدراكنا العالَمَ؟ كان روزبهان يعيش في عالم تام التراتبية، ولكلٍّ فيه مقامه المحدَّد: الله والملائكة والعقول الملائكية وعالم المثال وأخيراً الإنسان الذي يقول القرآن إن الله وضع بين يديه الأمانة، والذي يجمع في ذاته، كونه مرآة الله، أسماء وصفات الله كافة. لكن هذا العالم الفائق التراتبية والشامخ كهرم مصري تداعى تحت وطأة الصدمات المزلزلة للحداثة. يعلمنا فرويد Freud كيف أن الإنسان الحديث تلقّى ثلاث صدمات أساسية قلبت إدراكه

1 *Eclipse of God*, Atlantic Highlands (NJ), Humanities Press International, 1995, p. 23.

للحقيقة رأساً على عقب[1]. الصدمة الأولى "صدمة نشكونية"، فالأخير لم يعد ثابتاً بل متقلقلاً وفي حركة دائمة عن طريق الصيرورة التاريخية الروحية (هيغل) تارة، والصيرورة الطبيعية والبيولوجية (داروين Darwin) تارة أخرى، والصيرورة الاجتماعية الاقتصادية (ماركس) أخيراً. وبدلاً من أن يُشرَّعُ أفق الإنسان عمودياً نحو الأفلاك السماوية حيث تفيض الرسالات الإلهية، شأن الملاك جبرائيل بالنسبة إلى روزبهان، فإنه يصطدم في الوقت الراهن بمسطح أفقي ذي صيرورة خطيّة. وبعد الثورة الكوبرنيكية التي طردت الإنسان من ملاذه، جاءت "الصدمة البيولوجية" التي أسفرت عن نتائج أكثر إيلاماً. فقد فطن الإنسان إلى أن شجرة نسبه لم تعد تتجه صعوداً نحو الأنبياء والآلهة والعصور الأسطورية، بل هبوطاً من القردة الشبيهة بالبشر، وإلى أن العالم لم يعد يرتكز على النور الطبيعي للعقل، بل على طبيعة عمياء تعمل وفق قانون اصطفاء الأصلح. وأخيراً جاءت "الصدمة النفسية" التي أدرك معها أن "أناه لم تعد سيدة حماها الخاص[2]"، وإنما هي الجزء العلوي الطافي على محيط من القوى اللاواعية واللاعقلانية، وأن ما اعتاد تسميته "التاريخ" إن هو إلا استعراض مأساوي تتصارع فيه غرائز بدائية لا تقبل التصالح.

كتبتُ في *La lumière vient de l'Occident*: "يبدو لي أنّ عالم الشواش الذي نعيش فيه هو نقطة التقاء ثلاث ظواهر متزامنة وإلى حدٍّ ما متداخلة: زوال السحر عن العالم، وتدمير العقل الكلاسيكي، والافتراضية"[3]. وأعني بمقولة زوال السحر عن العالم تفريغه من جميع الرموز النشكونية التي كان يشعّ بها وتجعل منه عالماً ساحراً، والتي أسفر انحسارها التدريجي عن سماء متجانسة وبلا روح. لكن بما أن الإنسان لا يستطيع العيش دون اشتراع أو تطلّع نحو شيء ممتنع، نشهد اليوم ظاهرة معاكسة يمكننا أن نطلق عليها اسمَ إعادة السحر إلى العالم، ومن شأنها، في ظل أنها تقوم على أطلال أساطير الماضي، أن تعيد

1 Éd. fr.: "Une difficulté de la psychanalyse", in *Essais de psychanalyse appliquée*, traduction de M. Bonaparte et E. Marty, Paris, Gallimard, 1971.

٢ المرجع نفسه.

3 *La lumière vient de l'Occident*, op. cit., p. 5.

تنظيم كون روحي شديد الشخصنة. فضلاً عن ذلك أدى دمار مكتسبات الأنوار وزوال خطابات الهيمنة إلى إعلاء شأن جميع المستويات المكبوتة للوعي، فحلّت مستويات الوعي التاريخي متزامنةً، من العصر الحجري الحديث إلى المعلوماتي، محلّ النظام التعاقبي للخطابات. بالتوازي مع هاتين الظاهرتين، خلقت ثورة الاتصالات ظاهرة لا تقل غرابة هي الافتراضية، إذ ظهر إلى جانب عالمنا الخيالي عالمٌ افتراضيٌ شبيهٌ - ظاهرياً على الأقل - بالعالم الأسطوري للواقع القديم، دون أن يكون مطابقاً له. ونشأ واقع جديد كنتيجة منطقية لهذا التشظي هو: الترابطية البينية بالمعنى الواسع جداً للكلمة، ويتجلّى هذا الواقع في نشوء الشبكات في الميادين كافة. على صعيد الثقافات، تضع هذه الترابطية البينية في الصدارة العلاقات الجذمورية (بالمعنى الذي أخذته في فلسفة دولوز) عن طريق نوع من التشكيلة الفسيفسائية حيث تحتوي الثقافات بعضها بعضاً مسفرةً عن وعيٍ هجين ومختلط. على صعيد المعارف، تتجلى الترابطية البينية في تشكيلة من التأويلات، وبالنظر إلى أن الحقائق الميتافيزيقية الكبرى خسرت مكانتها، أضحى الوجود نفسه سيرورة لا متناهية من التأويلات المتنوعة. أما على صعيد الهويّات، فإنها تُترجَم بهويات تعددية، وأطلقتُ على هذه الظاهرة اسم هوية بأربعين وجهاً، فلا تستطيع أي ثقافة مأخوذة وحدها مجاراة الوعي الشاسع للإنسان الحديث. وأخيراً أسفرت الترابطية البينية، على صعيد وسائل الإعلام، عن الافتراضية والشابكة ذائعة الصيت.

عندما نبذل جهدنا لصنع صورة شاملة عن هذا العالم، ندرك أن شيئاً لم يختف فعلياً من طِرس[1] الروح. حلّ التزامن محلّ التعاقب. وتتنوع تحولات المقدّس بما ينسجم مع التقاليد والأفراد والثقافات، ويصير كل فرد "عابر حدود". أصبحنا جميعاً حجّاجاً دون أن يكون لحجّنا مسار محدد. واحتفظنا بالسعي دون أن يكون سعياً إلى الكأس المقدسة[2]، خاصةً أن هذا السعي يتبدل بتبدل الترميق

١ الطِّرس رَق مُحي ثم كُتب عليه من جديد. (م.)

٢ كأس العشاء السرّي الذي تناوله المسيح لآخر مرّة مع تلاميذه. وشكّل البحث عن هذا الكأس مادة لأدبيات كثيرة ولا يزال إلى الآن. لعلّه بات رمزاً للبحث عن المقدس. (م.)

الروحي للبشر، فيكتسي تارةً لبوس التناسخ (سامسارا[1])، أي دور التقمّص اللامتناهي للنفس في البوذية، وتارة لبوس المايا[2]، أي وهم الوحدة الكونية للعالم في الفيدانتا، وتارة ثالثة لبوس الرقص النشواني للدراويش الدوّارين. والنتيجة أن تشكيلة خياراتنا، التي تزداد اتّساعاً بسبب اختلاط الثقافات، تخرج عن الدور التأويلي الضيق لتخوض خارج الزمان والمكان. تصنع هذه الأسفار من كلّ واحد منّا إنساناً رحّالة، لكن من نوع بالغ الفردية والخصوصية. مَن الإنسان الأقرب، في الوقت الراهن، إلى مثال الإنسان المتحرر لدى روزبهان وحافظ الشيرازي، أي "ملامتي" و"رند" اللدنّي من رؤية يتغيّر معها الحب إلى عشق إلهي؟ الحقيقة أن ذاك المثال لم يعد موجوداً. لدينا، ولا ريب، علماء ومثقفون لامعون وباحثون أكفاء في جميع الميادين التي يمكن تخيلها، ولدينا أيديولوجيون دوغمائيون، لكن ليس لدينا حكماء، ناهيك عن متصوفين كبار الهامة. لدينا على الأكثر مرشدون روحيون ومريدون أتقياء ومتشددون في بعض الأحيان، و"متصاوفون" أي أناس في بحث عن حقيقة معينة طلباً لعوالم أفضل، ويرتابون بشأن حضارة تتفنن في إهمال البعد الروحي للإنسان.

مع ذلك، لا شكّ في وجود "روحٍ للزمان". يؤكد إيريك نويمان Erich Neumann في مقالته L'art et le temps [الفن والزمان][3] أن جميع الموجودات – ولاسيما المبدعون – تتحرك نحو وجهة محدَّدة لكونها مشبعة بروح واحدة. يُطلق نويمان على هذا التآلف اسم "روح الزمان". غير أن روح الزمان هي أيضاً صدع عميق في ثقافتنا الكوكبية. يعتقد نويمان أن العالم يعيش "بين حالة الشواش والنمط البدئي"، أي في مرحلة بينية، فثمة عالم في طريقه إلى الزوال، وعالم آخر على وشك الولادة من رماد العالم الزائل. وكبار المبدعين في نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، شأن سيزان وفان غوخ وبيكاسو، كانوا

١ لفظة سنسكريتية تعني حرفياً السير بلا هدى، ومعناها الاصطلاحي حالة التنقل في العوالم والأكوان، أي في دورات من الميلاد والموت، أو في عوالم السيلان الكوني والتغيُّر. (م.)

٢ كلمة سنسكريتية تعني حجاب الوهم الكوني الذي يُخفي وجه الوحدانية المطلقة. (م.)

3 "Kunst und Zeit", in *Eranos Jahrbuch*, Zurich, 1951, p. 12-57.

أبطالاً ألقيت على عاتقهم رسالة إعادة ابتكار العالم انطلاقاً من القوى الظلامية للشواش، فكان مسعاهم بمكانة معركة مع الشيطان، وحملهم قريب من حمل برومثيوس. غير أننا نشهد ولادة صنف آخر من الرجال منذ نهاية القرن العشرين وبداية القرن الحادي والعشرين، لا هم بكبار ولا هم بروئيويين، إنما هم لاعبون يتحركون على التخوم البينية، وبعبارة أخرى: مرمِّقون.

في الترميق عنصرٌ مشابه لما كان السُّرياليون يطلقون عليه اسم "المصادفة الموضوعية". فباللعب بالأعمال الفنية ومختلف تقاليد التأمل والعناصر المتنوعة للمذاهب الشرقية، يُعيد المرمّق تشكيل مواطن وجودية جديدة. ولديه لذلك مجموعة واسعة من الخيارات؛ بمقدوره أن ينساب من مجال ثقافي إلى آخر، وأن يستقي من ذاكرات تاريخية مختلفة، ويتزوّد منها ويغتني بها، وأن يخرج منها بخلاصة وفق طريقته. المرمِّق يختار، ويُوفِّق بمهارة وبراعة الرسّام بين أجزاء الأشكال المبعثرة للوجود. وهو يرسمها بألوان منسجمة مع حالاته الشعورية، مُنظِماً بذلك فضاءه الشخصي الخاص. يبقى الترميق الفن التأليفي بامتياز، والمُرمّق هو من يعرف كيف يستخدمه على التمام. نعثر على أمثلة لهذا الفن في الرواية الإنكليزية الهندية، والأميركية اللاتينية، وبين أتباع تيار العصر الجديد، رُحَّل الروح الجدد الذين يُسافرون من إقليم روحي إلى آخر طلباً لمنابع جديدة من القيم. يتمتّع المرمِّق بنظرة مزدوجة تجعله على مسافة من التراث الذي ينتمي إليه، ومن التحولات الثقافية التي يحمل. وتجعل هذه "المماسفة" المزدوجة منه موجوداً مجزأً بدوره، لكنه يتمكّن بحصافة من إدارة التمفصلات المتعددة لهذه الأجزاء. يشعر أنه منعتقٌ من الشرائع الصارمة التي كانت تحتجزه ومتحررٌ من أغلال العقائد المتصلّبة. ويبلغ من الشفافية مبلغاً لا يخشى معه الوقوع في شَرَك أوهام وعود الغد الطنّانة. إن أحداً لا يُساوره الشك في أن تشكيلة المعارف التي يتمتّع بها المُرمّق ستتّسع بالضرورة، لكن أحداً لا يُساوره الشك أيضاً في أن دربه سيكون إذّاك محفوفاً بالعثرات. وقد يبدو سلوكه الغريب فاضحاً ومحيِّراً في بعض الأحيان، شأن سلوك "الملامتي" المتناقض، لكنه يبقى

عابراً لجميع الحدود على اختلاف أنواعها. وخلافاً لـ"رند" الذي كان يعيش في عالم محوط بهالة من الأنماط البدئية الرئيسية، المرمّق عالق بين الشواش وبين الانبجّاس المحتمل لحقيقة لا يعرف بعد طبيعتها، ولا هل يتلمّس إرهاصاتها الأولى. يحدث له ولا ريب أن يتفكّر في وجوده متجاوزاً إياه لكن تأمله يكتسي طابعاً مغايراً لقواعد الأخلاق التقليدية، إذ يحدث عن طريق الإخلاء إلى حدّ ما. وتصوفه - إن وجد - سلبي. فبالحذف إنما يتمكّن من تذوّق مسرّات لحظات الفيض والسكينة النادرة. والحقيقة أن المرمّق هو النسخة العصرية للإنسان الحر.



تمرّد الآخر

ليس من السهل فهم الوجوه المتعددة والدقيقة في فكر جان بودريار Jean Baudrillard. فهو ينتقي بعناية عباراته الصادمة ولديه طريقة استثنائية في الكشف عن الأوجه المقلقة في ظواهر بلغت لدينا مبلغ اليقين المطلق. إضافة إلى ذلك يمتلك بودريار السمة الفارقة لكبار المنظرين الأخلاقيين الفرنسيين، وهو الأسلوب اللاذع، ويختار إيصال حدوسه تحت عنوان الاقتراح أكثر مما يُبرهنها بالتحليل. غالباً ما وجدت نفسي مرغَماً على مواجهة فكره في أعمالي حول الصورة والاصطناع والافتراضية، وعلى محاولة فهم الدلالات التي تذخر بها مفاهيمه الجريئة، وتلك الكامنة خلف عباراته المقتضبة والمحيِّرة أحياناً، والتي تفتح آفاقاً لا تخطر ببال.

وجدت نفسي بحاجة إلى قراءة أعماله في مرتين مختلفتين خلال السنوات الخمس عشرة الأخيرة. كانت أولاهما خلال تنقّلي بين أوروبا والولايات المتحدة في الثمانينيات والتسعينيات، عندما أغوتني فكرة المقارنة بين هاتين القارّتين. فالكليشيهات في هذا الصدد حدّث عنها ولا حرج، إذ كانت النزعة المعادية لأميركا قصة مكرورة قديمة العهد، وتُعدُّ قصة جورج دوهاميل *Scènes de la vie future* [مشاهد من الحياة المستقبلية] مثالاً حيّاً في هذا السياق. في تلك المدة، قرأت مراراً وتكراراً كتاب بودريار المدهش عن أميركا. أخذتني طريقته في تناول الموضوع، فهو لم يتناوله عبر منمّطات مسرِفة ومستخدمة حد التخمة، بل عبر إدراك الصورة. أشار بودريار إلى واقع رئيسي هو اختلاف

الرؤى بين الأوروبيين والأميركيين حول مفاهيم الواقع والصورة والاصطناع: "هم (الأميركيون) يصنعون واقعاً انطلاقاً من الصور. أمّا نحن، فنحوّل الواقع إلى فكرة أو أيديولوجيا"[1]. وإذا ما سألناه عن السبب، فإنه يجيبنا: "إن الجديد في أميركا هو صدام المستوى الأول (البدائي والهمجي) والنمط الثالث (المصطنَع المطلق). إذاً، ما من مستوىً ثانٍ. وهي حالة يصعب علينا فهمها، نحن الذين لطالما فضَّلنا المستوى الثاني، أيّ التأملي والازدواج والوعي الشقي"[٢].

هكذا، أخطأت أميركا المستوى الثاني. وجميع الوصوفات التي يقدمها بودريار تذهب في هذا الاتجاه: "إن أميركا هي هولوغرام[٣] عملاق، بمعنى أن المعلومة الكليّة متضمَّنة في كلّ عنصر على حدة"[٤]. أميركا اصطناع بفضله لا يكون العالم موجوداً إلا منوطاً بالدعاية. ترمي هذه الملاحظات إلى تسليط الضوء على مَلَكة نوعية في الثقافة الأميركية، هي القدرة على توليد عالم اصطناع تكسر فيه الصورةُ الشاشةَ وتبني لها وجوداً مستقلاً، مُسفِرةً إذّاك عن واقع مفرط، كما في فيلم وودي ألن The Purple Rose of Cairo [وردة أرجوانية في القاهرة]. لذا إن أسلوب العيش الأميركي اختلاقيٌّ، لأنه "تجاوزٌ للمخيلة بالواقع"[٥]. في عالم من هذا القبيل، لم تعد الصورة ترتكز على حاملٍ، وبعد أن حلّ طور الفيديو محلّ طور المرآة ما عادت الصورة تُحيل إلا على نفسها، فيتحول الاصطناع إلى إعلان لإعلان، وتتحول الحياة إلى سينما. منْ جهتها، ما زالت أوروبا تعيش، مقارنةً بنمط الاصطناع المحض هذا الذي مكّن يوتوبيا القرن الثامن عشر من التحقق واقعياً، في مرحلة الوعي الشقي المتحجِّرة، أو لِنقل في مرحلة تناقضات القرن التاسع عشر غير القابلة للتحقق واقعياً.

لفتتني هذه الظاهرة، ولاسيما أنني نشأت في ظلّ ثقافة مثَّلت فيها الصورة شكل

1 *Amérique*, Paris, Grasset, 1986, p. 186.

٢ المرجع نفسه، ص. ٢٠٨.

٣ الصورة الثلاثية الأبعاد. (م.)

4 *Amérique.*, op. cit. p. 59.

٥ المرجع نفسه، ص. ١٨٩-١٩٠.

الروح القابل للإدراك، ثقافة لا تزال تحتفظ في مكان ما بقوتها العقلية بفضل الملكة التخيّلية الخلّاقة. هي ثقافة أصبحت فضاءَ استحالة (transmutation)، حيث تتجسد الروح ويُصبح الجسد روحاً. كانت هذه الحالة البينية للصورة بمكانة شرط سمح بسرد جميع القصص الرؤيوية التي غذّت لقرون نظرة متصوفينا وفلاسفتنا. فتبادر إلى ذهني أنه لا بد من اختلاف بين الإنسان الرؤيوي الذي غيَّر سحرُ العالم نظرته، وبين الإنسان البصري الذي ما زال يتحرّك داخل مجرّة غوتنبرغ المنزوعة السحر. إذ ألَا يُكافئ تدهور الصورة خسارةَ هالة الإشراق، على ما يقول والتر بنيامين Walter Benjamin؟ وألا نستبدل إذّاك بفرادة العمل الفني الفذ قابلية التوالد التقني للنسخ؟ ولئن كانت نوعية النظرة منوطة بالصورة، فإن الأخيرة مرتبطة من جهتها بحامل. وهذا الحامل ليس غير المرآة. لكنني رأيت، في ما طالعته لدى بودريار، أن علاقات الصورة-المرآة تختلف بالضرورة تبعاً للمضمون المعهود للنظرة: إما أن تبقى منفتحة على ما وراء المرآة، أي على غموض ما يبقى محتجباً رغم انكشافه، وإما أن تقتصر على التناقض الديالكتيكي بين الصورة والمرآة، وإما أن تخرج من إطارها وتنفجر في تلاقح جماعي من الصور المستقلة، كما يحدث في التطور المطّرد للميديا. في الحالة الأولى، سنتحصّل على أنطولوجيا قوامها الصور (يوسف إشاغبور Youssef Ishaghpour) التي لا تزال محوطة كليّاً بهالتها النشكونية. وفي الثانية، سنتحصّل على العلاقات الديالكتيكية الخاصة بالوعي الشقي. أمّا في الثالثة، فسنكون أمام المصطنع، بل الاصطناع. بكلمات أخرى: سنكون على التوالي إما أمام واقع فوقي (métaréalité) وإما أمام واقع ديالكتيكي، وإما أمام واقع مفرط (hyperréalité).

كانت ثقافتي التقليدية تندرج ضمن الصنف الأول وأوروبا ضمن الثاني وأميركا ضمن الثالث. غير أن العالم الإيراني الإسلامي الذي كنت أنتمي إليه تعرض إلى عملية تدمير بلا رحمة للصور وأصبح، من دون علمه، فريسة لكل هذه التحوّلات، فبقي الإنسان الذي يعيش في هذا العالم سلبياً إلى حد كبير أو صغير

إزاءها. لم يكن من الصعب عليه أن يصنع الواقع انطلاقاً من الفكرة فحسب، لكنه لم يكن قادراً أيضاً على الحصول على تمثيل ملائم للواقع الحديث نفسه. لم تكن مشكلته الواقعية الفائقة ولا الوعي الشقي، كما لم يستفد من أنطولوجيا الصور التي كانت تُضيء نظرته إلى العالم في ما مضى. ولمّا وجد نفسه في أرض محايدة، لم يبقَ أمامه سوى ثلاثة خيارات: الخضوع التام، أو التعلّم الصّعب لروح المبادرة كما حدث مع بلدان جنوب شرق آسيا، أو أخيراً الثورة والتمرّد كما يحدث في بلدان العالم الإسلامي. والخيار الأخير هو الذي دعاه بودريار ذكاء "الانبجاس المباغت للآخرية".

كان لقائي الثاني مع بودريار أحدث عهداً. عندما بدأت كتابة *La lumière vient de l'Occident*، وجدت نفسي مضطراً بحكم الضرورة إلى دراسة الافتراضية. إذ كيف يمكن التطرق إلى الافتراضية دون الرجوع إلى بول فيريليو Paul Virilio، وبخاصة بودريار الذي دأب على التنبيه إلى نتائجها الكارثية؟ أدركت حينذاك أن للافتراضية بالمعنى الواسع مستويين: إما أن تؤوّل على مستوى الميديا، وإما على مستوى الروح كما الحال لدى المتصوفة والرؤيويين من كل العصور. حدد هؤلاء المتصوفة موقع "الملائكة" أو الصور المتجسِّدة في فضاء مخصوص، وحرصوا على تمييز الأخير عن الفضاء الاختلاقي أو التخيّلي. إن فضاء الاستحالة هذا حاضرٌ في جميع الموروثات القديمة. ففي الفكر الأسطوري للإسلام – ولإيران خاصةً الذي هو، لا ريب، واحد من أغنى الموروثات في هذا المضمار – تمت مناقشة عالم "المثال" على نطاق واسع، فوُصِف تارة بـ"عالم الأنماط البدئية"، وتارةً نُظِر إليه بوصفه "الإقليم الثامن"[1]، وتارة أخرى بوصفه "مدناً رائعة من العوالم الوسطى". وتمّ تسليط الضوء على جغرافيته الرمزانية من الذين رأوه أو المسافرين الذين خاضوا غماره

١ يقول السهروردي عن الإقليم الثامن: "هذه كلّها إشراقات على النور المدبّر، فتعكس إلى الهيكل وإلى الروح النفساني. وهذه غايات المتوسطين. وقد تحملهم هذه الأنوار، فيمشون على الماء والهواء وقد يصعدون إلى السماء مع أبدان، فيلتصقون ببعض السادة العلويّة وهذه أحكام الإقليم الثامن، الذي فيه جابلق وجابرص وهورقليا". (هنري كوربان، **عن الإسلام في إيران**، ص. ٤٣٧) (م.)

بحثاً عن آخَرهم أو بالأحرى عن ملاكهم. إذاً، ما السبيل إلى تمييز هذا العالم عن العالم الاختلاقي أو التخيّلي كما يتجلى في الاصطناع وتفجّر الصور؟ أطلقتُ على هذا الجانب الأخير اسم الصيرورة الشبحية للعالم، ويبدو لي أن بودريار صبّ وابل نقده ضدّ هذا الملمح السلبي من الافتراضية. ومع ذلك إن أوجه التشابه بين هاتين الصيغتين من الافتراضية مدهشة.

ونحن إن قارنّا بين هاتين الصيغتين من الافتراضية، وأعني بذلك عالم المثال الخاص بالرؤى والأساطير من جهة، والعالم الافتراضي الخاص بثورة الاتصالات والممثّل بالفضاء الأثيري والرقمنة من جهة أخرى، لأدركنا أننا أمام عالمين متوازيين يتعذّر التقاؤهما على مسطّح واحد من الوجود. ومع ذلك نعثر في طرائقهما على تشابهات مدهشة. فأثر موبيوس[1] يؤدي دوراً كبيراً في كلا العالمين، وكلاهما أنماط تحويلية من حالة إلى أخرى. وفي العالمين نحن في اتصال مع عالم آخر، مع "اللا-أين" وفق مصطلح ميشيل سير. وكلاهما عالم مترحّل: الأول (العالم الافتراضي) يتموضع في فضاء أثيري لا سبيل إلى تحديد موقعه، والثاني يقع في "اللا-أين"، أي لا موضع له ولا يموضع شيئاً، مع كونه المركز السحري للإحداثات الدقيقة كافة. وفي كلا العالمين نحن في علاقة مع أنماط تفعيل: محسوس في الأول، ورؤيوي في الثاني. وفي كلاهما إنما نتعامل مع رُحّل ومهاجرين، يجول الأول في الشبكة بحثاً عن الجديد، فيما يحاول الثاني – الإنسان الرحّالة – أن يعلو الوجود ليفني نفسه في صمت العدم.

تُظهر هذه التشابهات الظاهرة مدى ميل إنسان اليوم إلى غير الملموس، وإلى سحر الفوري والتغاير. تدعونا جميع هذه الاستعدادات التي تأتينا من التكنولوجيات الجديدة إلى تثمين أنماط وجودية كانت تلوح بالنسبة إلينا منذ زمن لا يتعدّى بضعة عقود متعذّرة كليّاً. فالعالم يستعيد سحره إلى حدّ ما، وذلك بإرسال معطيات تجتاز الغلاف الجوي الطبقي بسرعة البرق. والحضور الكلي

[1] شريط موبيوس هو شريط واحد ذو بعدين ومسطح، نلفّ أحد طرفيه بمقدار ١٨٠ درجة ثم نلصقه بالآخر، ما يحوّله إلى شريط ذي وجه واحد وطرف واحد، فلو رسمنا خطّاً على هذا الشريط، لوجدنا أن الخط يمرّ على وجهيه دون أن نرفع القلم، ثم يعود إلى البداية. (م.)

الذي لطالما حلمَ البشر به في ما مضى ها هو يتحقق اليوم بالإنترنت والبريد الإلكتروني والاتصال بالصورة.

هناك مسألة أخرى في فكر بودريار برهنت على راهنيتها ووجاهتها بعد حوادث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١، هي الإرهاب. وكما توقع بودريار منذ وقت طويل، إن تمرّد الآخر انبجس بغتة وبعنف. أصبح الإرهاب الأعمى الشغل الشاغل لكثير من المفكرين منذ هذا التاريخ. في كتابه *Philosophy in time of Terror*[الفلسفة في زمن الإرهاب][1]، أجرى جيوفاني بورودوري Giovanna Borrodori حوارين مع أبرز فيلسوفين: الألماني يورغن هابرماس Jürgen Habermas والفرنسي جاك ديريدا Jacques Derrida. لا يتقاسم الفيلسوفان وجهة نظر واحدة حول هذه الظاهرة الراديكالية التي وسمت مطلع القرن الحادي والعشرين، ومع ذلك يعثران فيها على أعراض خطيرة تشي بعُسر في حضارتنا. تأخذ هذه الأعراض صورة داء تواصلي بالنسبة إلى هابرماس، على أساس أن دوامة العنف تبدأ حيث يبدأ اعوجاج التواصل الذي يُفضي، بسبب فقدان الثقة المتبادل، إلى انهياره التام. لدى ديريدا تُترجَم بسيرورة مناعة ذاتية تُصبح فيها العضوية - إن جاز التعبير - انتحارية وتسعى إلى حتفها وتبدأ إفساد مناعتها الذاتية إذ تتحصّن ضد مناعتها نفسها. إن نظرة بودريار مختلفة وأكثر إيحائية في نظري لأنها تفحص هذه الظاهرة بعيني ميتافيزيقا الصورة، أي الصورة المجرّدة من كل حامل وركيزة أنطولوجية. يعتقد بودريار، شأن ديريدا، أن النكسات التي نعاني منها هي أعراض الحداثة عينها. فخصيصة حداثتنا الجامحة هي "الإجهاز على الوهم[2]" لمصلحة عالم يرزح تحت وطأة واقعية مفرطة. ما عاد عالمنا يتوافر على السالب، والآخر أُلغي منه كليّاً لمصلحة الذات. يكتب بودريار في هذا الصدد:

---

1 *Philosophy in a Time of Terror . Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida,* The University of Chicago Press, 2003.

2 *Le Crime parfait,* Paris, Galilée, 1995, p. 33.

> ما زالت كل من الصورة الفوتوغرافية والسينمائية تحوزان نسختهما السالبة (أو الاشتراعية)، فيما الصور التلفزيونية والرقمية والمركَّبة في الحاسوب وصور الفيديو صور لا سالب لها (...) أو لا مرجعية لها. إنما هي افتراضية، والافتراضي هو ما يضع نهاية لكلّ وجود سالب (...) وبذلك إن عدوى الصور التي تولِّد ذاتها بذاتها دونما مرجعية إلى واقع أو متخيَّل لا حدود لها افتراضياً، ويُسفِر هذا التوليد بلا حدود عن معلومة بمكانة كارثة.[١]

إن الكارثة قدر مكتوب، ولا ريب، لحضارتنا، وإحدى نتائجها التي لا مهرب منها نهاية الأوهام والآخرية والسلبية. ما عادت الأجساد هي التي تُلقي بظلالها، بل على العكس، "الظلال هي التي تُلقي بأجسادها، والتي بدورها ليست سوى ظلّ الظلّ"[٢]. إذاً، نشهد اليوم نهاية الأوهام كافة، والآخر والخير والشر، وعندما يختفي الكل ويتلاشى في الذات أو تلفزيون الواقع، ينبجس بغتةً أمام أعيننا شبحُ الآخر. يستشهد بودريار في هذا السياق بأقصوصة بورخيس *La faune des miroirs* [سكان المرايا الغرباء]، حيث تثأر الآخرية لذاتها مع ازدياد قمع طغيان الذات لها:

> مع ذلك سيأتي يومٌ تتزعزع فيه هذه البلادة الجذّابة (...) وتبدأ الأشكال النهوض. وستحرص على الاختلاف عنّا أكثر فأكثر، وعلى تقليدنا أقلّ فأقل. وستحطم الحواجز الزجاجية والمعدنية، ولن يُهزموا هذه المرّة.[٣]

وهي خلاصةٌ ليس ثمة ما يُضاهيها في تنبيهها إلى خطورة تمرّد الآخر الذي ينبجس بغتة ويشنّ هجوماً مضاداً ليخبرنا أنه لن يكون مرآتنا بعد الآن.
كل ما تَقدّمَ كان قد صيغ قبل الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر. ما يُدهشني

---

1 *L'Illusion de la fin*, Paris, Galilée, 1992, p. 33.

2 *Le Crime parfait,* op. cit., p. 55-56.

٣ المرجع نفسه، ص. ٢٠٣-٢٠٤.

في مطالعتي هذه النصوص نبرتها التنبوئية. وتأخذني القشعريرة إذ أرى الطريقة المشهدية التي أتمّ بواسطتها الآخر انبجاسه في التاريخ، فكان حدثاً عالمياً نُقل أمام ملايين المتفرجين. وكذلك إن هذا الانبجاس يُبيِّن أننا ما لم نقرَّ حقّاً بواقع الحال، فلن نتموضع في ما وراء الخير والشر – كما كان يدعو نيتشه – بل "في مسطح واحد مع الخير والشر"[1]، ولن نكون في وارد قلب القيم وتخطيها، بل في حلّها ونزع الفروقات في ما بينها.

إن أطروحة المناعة الذاتية التي تحدث عنها ديريدا قد بدأت بالفعل مع تمرّد الآخر الذي يهدد وجود حضارتنا الكوكبية من جذورها، والشفاء – إن كان ثمة شفاء – يتطلّب عملية وعي على جميع المستويات، أكان ذلك من جانب الغرب أم أولئك الذين يريدون تدميره باسم أوهام هذيانية.

1 *Le Paroxyste indifférent. Entretiens avec Philippe Petit*, Paris, Grasset, 1997, p. 10–11.

المفتّش الكبير

توضّح حكاية المفتّش الكبير المشهورة في رواية ديستوفسكي، **الإخوة كارامازوف**، صيرورةَ رفض وعدمية تبلغُ أشدها بعد ابتدائها في **الجريمة والعقاب** مع شخصية راسكولينكوف، ومع شخصية ستافروجين، وهو البطل الأكثر مدعاة للقلق في أعمال ديستوفسكي. يُجسِّد ستافروجين ذروة العدمية الروسية، وهي نوع من الديالكتيك السالب الذي يُنكر الله والعالم على السواء، ويُنكر الإيمان والإلحاد على السواء، ويُفضي إذّاكَ إلى سلب للسلب. والمفتّش الكبير يُمثِّل لحظة حاسمة في هذه السيرورة.

تقع مجريات هذه الحكاية في إسبانيا القرن السادس عشر، في فترة محاكم التفتيش الفظيعة، يوم كانت المحارق توقد يومياً باسم مجد الله الأعظم. وفي هذا الجو من القمع، عاد المسيح ذو الرحمة اللامحدودة بين البشر ليشهد على معاناتهم. ومع أن ظهوره كان خفية ومن دون ضوضاء، عرفه الجميع وقد جذبه إليه إيمان لا يقاوم. كان الناس يسارعون خلفه ويتساقطون داخل الحقل المغناطيسي – إن جاز التعبير – لشفقته التي لا حدود لها. عيناه كانتا تشعّان نوراً وعلماً وقوةً. وها هم المرضى والمعاقون يتراكضون نحوه يسألونه المعجزات والشفاء. شيخ أعمى منذ زمن طويل يجد بصره من جديد، وبُنيَّة في السابعة من عمرها تخرج من تابوتها الأبيض وتجلس فتنظر حولها باسمةً. يُخيّم على الحشود جوّ من التلهّف الكبير، والانفعال يبلغ أشدّه. في هذه اللحظة، يمرّ الكاردينال في الساحة. إنه المفتّش الكبير. يتوقف أمام الحشد ويراقب كلّ

شيء بدقة. يُدقِّق في كل شاردة وواردة. يُشير إلى المسيح بسبابته ويأمر الحرّاس باعتقاله في الحال. تبلغ قوة المفتش مبلغاً لا يجرؤ أحدٌ معها على الاحتجاج. ووسط صمت مُطبق يُمسك الحرّاس الرجل صاحب المشكلات ويصحبونه معهم. اقتيد السجين إلى المبنى العتيق الذي يقام فيه القدّاس، وحُبس في زنزانة مظلمة ضيقة مقبَّبة. ثم هبط الليل، وكان ليلاً حاراً وخانقاً. فجأة، في الظلمات، فُتح الباب وظهر المفتش الكبير حاملاً بيده شعلةً. تقدّم ووضع الشعلة على المنضدة وقال له: "أهذا أنت، إذاً؟ أهذا أنت؟". ولمّا لم يتلقَّ منه جواباً، أضاف: "اسكت! لا تقل شيئاً! وبأي حق تريد أن تضيف أي شيء إلى ما سبق أن قلته؟ لماذا تجيء اليوم تزرع الاضطراب في حياتنا؟ لكنني غداً سأحكم عليك بالإعدام وسآمر بإحراقك مثلما آمر بإحراق أسوأ الزنادقة".

دار عقب ذلك حوارٌ من طرف واحد، لعلّه أحد أشد فصول الأدب العالمي وقعاً في النفس. فقد لامَ المفتشُ المسيحَ على رفضه الغوايات الثلاث التي جاءه بها الروح في الصحراء. رَفَضَها مع أن هذه المقترحات الثلاثة إنما هي المفاتيح الثلاثة لسعادة البشر.

تقوم الغواية الأولى وفق النصوص المقدّسة على تحويل الحجارة إلى خبز لكن المسيح رفض الأمر لأن الطاعة التي تُشترى بالخبز لا تساوي شيئاً، وليس بالخبز وحده يحيا الإنسان لكن أيضاً بالروح. وهنا قال المفتّش للمسيح: "لكنك لو رضيت بمعجزة الخبز، لهدّأت القلق الذي يعذب البشر منذ عهود سحيقة".

أمّا الغواية الثانية، فهي المعجزة. وهنا أيضاً لم يفهم المسيح أن البشر في ظمأ متزايد إلى المعجزات: "ولكون البشر لا يستطيعون أن يحيوا بغير معجزات، سيهوون إلى خرافات سخيفة، وتنطلي عليهم أباطيل السحرة وخزعبلاتهم، حتى لو كانوا متمرّدين وكافرين وملحدين. إنك لم تنزل عن الصليب حين دعاك الجمهور إلى ذلك من باب الاستهزاء، لأنك أردت أن يجيئوا إليك بدافع الإيمان. هنا أيضاً أسرفت في تقدير البشر وأنزلتهم منزلة أعلى من منزلتهم، ذلك أن البشر عبيد، رغم أنهم مفطورون على التمرّد".

يؤاخذ المفتشُ المسيحَ على قسوته على البشر وتحميلهم وزراً ثقيلاً لا يطيقونه، لأن الإنسان ضعيف وجبان. ولئن ارتضى البعض أن يضحوا بأنفسهم في سبيل الحرية، فإن معظم البشر يحبون السهولة واللعب والخضوع الأعمى... "وقد أصلحنا خطأك فبنينا عملك على المعجزة، بنيناه على السرّ وعلى السلطة. حتى أننا أبحنا للإنسانية أن ترتكب الخطيئة شريطة أن تستأذننا في ذلك".

الغواية الثالثة هي سيف قيصر. وبرفضه لها، حرم الإنسانية تحقيق حلمها الكبير، أي تتويج سيد مقتدر تقوم بطاعته: "لقد أخذنا السيف من قيصر، وإذا فعلنا ذلك، نكون قد أنكرناكَ لنتبعه. وسنجبرهم على العمل طبعاً لكننا سنهيئ لهم في ساعات فراغهم حياة أشبه باللعب، فيها أغنيات وجوقات وحتى رقصات بريئة. وسيكون هناك ملايين من البشر سعيدون، لن يكون هناك إلا مئة ألف من الأشقياء هم الذين أخذوا على عاتقهم تحمّل عذاب معرفة الخير والشر".

يأخذ المفتّش في نهاية القصة موقف المتحدّي من يوم القيامة، ويؤكد بكل اعتزاز أنه سيمثل أمام الله من دون وجل ويقول: "عشت أنا أيضاً في الصحراء واقتت بالجراد وجذور النبات (...) لكنني رجعت إلى صوابي في الوقت الملائم وأصبحت لا أريد أن أخدم عقيدة طائشة. وانضممت إلى صف أولئك الذين يعملون في إصلاح ما فعلته. تركت صفوف المتكبرين وانضممت إلى المساكين لأعاون في تحقيق سعادتهم".

إنني إذا ما اقتبست هذا النص المعروف جداً، فذلك لكي أُبرز أفكاره الموجِّهة التي تعنينا جميعاً، أكان ذلك على مستوى الدين أم الحرية أم حرية الاختيار. يحضر المسيح في هذا النص بوصفه مثال الإنسان الحر، والذات التي تقف وحيدة في مواجهة قوى تريد إخضاعها. لكنه لا يُقهر ويرفض الحلول السهلة والهيمنة المستعبِدة ووصفات المعجزة. إنما الإرادة الحرة اختيارٌ، ولذا هي مسؤوليةٌ أيضاً، والمسؤولية عبءٌ يقوم على الاختيار بين إمكانات عدة، أي بين الخير والشر. والمسيح حين يرفض الغوايات الثلاثة يخلّ بتوازن شروط الوجود. لقد اختار طريق الإنسان المصطفى والمنعزل، هذا الإنسان الذي وصفه ماكس شيلر Max Scheler

بـ"المحتجّ الأزلي ضد الواقع الصرف".

استناداً إلى أسطورة المفتّش الكبير هذه، يمكننا أن نقترح ثلاثة تساؤلات: إذا كان من المفترض بأي طريق روحي أن يحرِّر الإنسان من إكراهات الطبيعة، لماذا يُفضي – بعد أن ينخرط في الدنيوي والسياسي – إلى نتائج معاكسة؟ ولماذا تتضمن الحرية، أو حرية الاختيار، إنكاراً لجميع أنواع الوصاية، بما في ذلك الأكثر تعالياً؟ وما هو موقفنا من هذا الواقع، نحن البشر المنتمين إلى الفضاء الثقافي الإسلامي؟

١ – يؤاخذ المفتشُ الكبير المسيحَ على هوسَه بالحرية، حرية لا تشوبها شائبة وغير مشروطة بتنازلات، مع رفض قطعي لأي نوع من الصفقات مع قوى هذا العالم. لكن هذا الرفض الجذري يتعذر إتمامه في هذه الحياة الدنيا. ذلك أن الحياة الروحية تتجسّد في نظام، وتأخذ حلّة القانون. ومن هذا المنظور، لا يمكنها الاستمرار ما لم تقترن بأثرها المعاكس. وإن صارت المسيحية مؤسسة وكنيسة بكوكبة تراتبية من كرادلة وأساقفة ومطارنة، وحلّت شخصية المفتش محلّ جماح الساعات الأولى للحرية، فذلك يعني أن العقيدة كانت موصدة للغاية ولا تتماشى مع الضعف الجوهري الذي يُشكّل خصيصة الإنسان. وبهذا المعنى المفتّش مُحقّ في لومه المسيحَ لقلّةَ فطنته وجهله بالنفس البشرية التي ينصبّ جلّ اهتمامها على أن يأتي من يرعاها. وعلى أساس أن روح الأزمنة الأولى تأفل بالتزامن مع عودة الموروث، يؤدي الأخير دور الراعي الجمعي، فيجتاح جميع الفضاءات ويُضيّق الخناق تدريجياً على هذه الحرية التي ثار باسمها ذات مرة ضد إكراهات الطبيعة. لا شكّ أن في تحرر الروح انعتاقٌ للإنسان، لكن الموروث بعد أن يصير طبيعة من جديد يُغرقُ الإنسان في عبودية أكبر من السابق. من هنا نفهم ديالكتيك الحرية التي إما أن تُمثِّل الملحمة المذهلة للروح وفق منظور هيغل، وإما مأزقاً مأساوياً لديالكتيك العقل حيث تنقلب الحرية على نفسها ويحلّ الموروث الأسطوري محلّ العقل من جديد.

أياً يكن، على الدين أن يُجازف بالمبادئ التي رافقت بداياته إن أراد أن يتحقق

فعلياً في الواقع. بعبارة أخرى: لكي يتحوّل دين المسيح إلى قانون ومؤسسة، ينبغي أن يقوم حكم المسيح الدجّال. وذلك بالتحديد ما يفعله المفتّش، فهو يؤدي دور الراعي، ويقبل الغوايات الثلاث التي رفضها المسيح في الصحراء. إن تاريخ المسيحية هو إلى حدّ ما تاريخ التحقق الفعلي التدريجي للغوايات الثلاث، فتحويل الحجارة إلى خبز أسفر عن ولادة مذاهب مساواتية، وعن معجزات الطوباويات الخادعة على يد هداة يعدون بما لا عين رأت ولا أذن سمعت، وأخيراً عن تشييد آلات ترويض جائرة أفضت إلى الحكم التوتاليتاري.

الآن، إذا ما نقلنا هذا التشبيه إلى الفضاء الثقافي الإسلامي، لرأينا أن الإسلام، مع التيار التزمتي، عالق في شَرَك هذا الديالكتيك. إنّ أحد تجليات هذه الظاهرة الوخيمة هي ما سبق ودعوته أدلجة الموروث. فعندما يدخل الدين في مضمار التاريخ وينتشر في جميع ميادين الحياة الاجتماعية، العمومية والخصوصية، يصبح منزوع السحر ودنيوياً. لماذا؟ لأن الأيديولوجيات في عالمنا الدنيوي تؤدي الوظيفة الشمولية نفسها التي تؤديها الأساطير المؤسِّسة في عالم لا يزال يحتفظ بسحره. وهذا ما حدث أيضاً للمذهب الشيعي، المتمركز حول المعنى الباطني لـ**القرآن**، إذ أفرز ديانة تشريعية متزايدة الاهتمام بالمسائل العملية للقانون الشرعي والاجتهاد والذمامة[1]، وحذرة إزاء كل ما هو فلسفة وعرفان.

وقف المذهب الشيعي في الأيام الأولى من كفاحه ضد الفقهاء إلى جانب المتصوّفة والمضطهَدين. لكنه ما إن أصبح لاحقاً الدينَ الرسمي تحت حكم الصفويين، حتى انقلب واتّخذ من العرفاء الموقف نفسه الذي اتخذه الفقهاء ضده في سابق الأحوال. إن هذا الغلو في الفقه يعود بلا ريب إلى المرحلة التي صار فيها المذهب الشيعي دين دولة. كان على المذهب الإسماعيلي أن يواجه هذه المفارقة منذ القرن العاشر حتى الثاني عشر الميلادي، أي منذ انتصار السلالة الفاطمية في مصر، بينما واجهها المذهب الشيعي في إيران في مطلع القرن

١ دراسة حالات الضمير، أي المسائل التفصيلية التي تنشأ من تطبيق القواعد الأخلاقية على أي واقعة جزئية. (م.)

السادس عشر، أي عندما جعل الشاه إسماعيل من المذهب الشيعي الدينَ الرسمي للدولة بعدما استعاد الوحدة الوطنية لبلاد فارس.

يؤكد هنري كوربان أنه عندما أضحى المذهب الشيعي سلطةً دنيوية، أي حكمَ المفتش إن جاز القول، كان عليه أن يستخفي عن نفسه. لذا أحدث نوعاً من شيعية رسمية "تستبعد غرباء الإمام[١]". فإذا ما كانت الشيعية دين انتظار أخيري، على أننا نعيش في الوقت الحالي في "الغيبة الكبرى"، ألا يستبق إنشاء الدولة مهمةَ المهدي - الإمام الثاني عشر - الذي ينبغي أن يترافق ظهوره في نهاية زماننا مع تحقق عدالة الله على الأرض؟

أتى في القرن الحادي عشر من يحذّر من خطرِ المفتشين، وذلك قبل بداية التشيّع في إيران بكثير، وهو ناصر خسرو، المفكّر الإسماعيلي الكبير. وفي ما يأتي ما قاله في اتهامه الفقهاء: "إن الشيطان نفسه للاهوتي إن كان أولئك (الفقهاء) لاهوتيون"، ثمّ أضاف:

> لأن هؤلاء الذين يدّعون العلم وصفوا جميع الذين يمتلكون معرفة علمية بالأشياء المخلوقة بأعداء الدين (...) ولم يبقَ أحدٌ في خراسان قادر على الجمع بين علم الدين الأزلي، الذي هو ثمرة الروح القدس، وبين علم الأشياء المخلوقة الذي يعتمد من جهته على الفلسفة. فالفلسفة في نظر هؤلاء العلماء المدّعين منحطّة انحطاط الحيوانات، في حين أن دين الإسلام هو الذي أصبح بسبب خطئهم محلّ احتقار. لقد أعلن هؤلاء العلماء المدّعون أن الفلسفة عدوة الإيمان، فما عاد ثمة في هذا البلد من دين أو فلسفة.[٢]

٢- لماذا لا تزدهر حرية الذات إلا بتحرر الإنسان من كل سلطة أكانت روحية

١ تعود هذه التسمية - "الغرباء" - إلى الإمام جعفر الصادق الذي فهم التشيُّع بأنه باطن النبوة ودين الغرباء في أمّة محمد. (م.)

2 Nâsir-e Kosraw, *Le Livre réunissant les deux sagesses*, texte persan publié par Henry Corbin avec la collaboration de M. Moin, Téhéran-Paris, Adrien Maisonneuve, coll. "Bibliothèque iranienne", 1953, p. 62-63.

أم دنيوية؟ لا ريب في أنّ المسيحية عملت على تهيئة الإنسان لوعيٍ من هذا القبيل. فالأفكار الرئيسية التي واكبت نموها هي على وجه التقريب عقيدة الخلق من عدم، وفكرة السيرورة التاريخية التي كانت تنطوي على ظاهرة التجسيد كمعلَم داخل التاريخ، وذاتية الروح، وأولية الإرادة مقترنة بحرية الاختيار لإله مشخصن، ولاحقاً كإرادة حرة تؤدي دور الخالق وتحضر بوصفها أناً مطلقاً وإرادة اقتدار. ولا ننسى أن آباء الكنيسة صاغوا اللاهوت المسيحي منذ بداية عهد المسيحية في قوالب الفلسفة اليونانية.

مع بداية العصر الحديث، جاءت حركة الإصلاح الديني والمذهب البروتستانتي ليشككا في السلطات الإكليريكية. ولئن كانت المسيحية في بادئ الأمر ديانة الخضوع الكلي كما تذهب أسطورة المفتش، فإن سلطة الكنيسة نفسها كانت محلّ احتجاج في العصر الحديث. هكذا، كان على المسيحية أن تلغي ذاتها بعلمنة أهدافها الخاصة. مثَّلت البروتستانتية أداة هذه العلمنة في الغرب. فقد ألغت الحاجة إلى طبقة من الكهنة تتمتع بالامتيازات وأنهت في السياق نفسه تدخل الدين في السياسة، وذلك لمّا جعلت من الدين شأناً خاصاً بين المؤمن والله. كان من شأن هذا الإصلاح أن شكّل الإطار الذي عملت ضمنه الفلسفة الألمانية. أخذت الأخيرة نمط نسقٍ كليّ، محاولة بذلك أن تؤدي في العالم المنزوع السحر الدورَ الذي كان يؤديه الدين في سابق الأحوال. وبهذا، تمكّنت الفلسفة من الإجابة عن الأسئلة الجوهرية والوجودية للإنسان باتّخاذ طرق أخرى غير الاعتقاد الموروث.

كان كانط أول من دشّن هذه الرؤية الجديدة لإنسانٍ يُفكر بحرية داخل فضاء عمومي يخلو من سيطرة الأساطير، وهو أيضاً من لخّص هذه الرؤية ببراعة في التصدير الثاني لكتابه *La Critique de la raison pure* [نقد العقل المحض]، قائلاً:

> عصرنا بوجه خاص هو عصر النقد الذي يجب أن يخضع كلّ شيء له. ويودّ الدين عبر قدسيته، والتشريع عبر جلاله، أن يفلتا من النقد عادة، ولكنهما يثيران حينئذ ضدّهما ظنوناً محقّة، ولا يمكنهما أن يطمحا إلى

ذلك الاحترام الصادق الذي لا يمنحه سوى العقل لمن يفوز في امتحانه الحر العلني.

إن الفضاء العلماني حيث تتجذّر الذات وتزدهر الحرية لا يمكن أن يكون إلا فضاءً محايداً ومتحرراً من قدسية الدين وإزاء القوانين الصادرة عنه. والحرية لا تُكتسَب إلا بالانعتاق المزدوج من جهازين يعملان على استعبادنا. والنقد الذي يشرع فيه كانط هو هذا العمل الدؤوب بغية بناء العالم اعتماداً على هذه الحرية المزدوجة. لكن لهذا النقد تاريخ طويل. في كتابه القديم *Histoire critique du Vieux Testament* [تاريخ نقدي للعهد القديم]، كان ريتشارد سيمون Richard Simon (١٦٧٨) يقول مع سبينوزا إن قواعد النقد مستقلة عن قواعد الإيمان. فالحداثة وُلِدت من نقد الدين المسيحي، وهو أمر لم يعرفه الإسلام ولا الأديان الكبرى الأخرى في العالم. ومن جهة أخرى، كان الفصل بين العقل والوحي قدّ تمّ بالفعل مع بيير بايلPierre Bayle. ففي مؤلفه العظيم *Dictionnaire historique et critique* [قاموس تاريخي ونقدي] (١٦٩٧)، قدّم ترسانة استزاد منها جميع فلاسفة الموسوعة. لم يقتصر النقد لدى بايل على المجالات الفيلولوجية والجمالية والتاريخية، بل شمل النشاط الخلّاق لعقل يدرس المزايا والعيوب، ويُصبح المدَّعي والمحامي معاً، ويعلو على جميع الفصائل ليرسم – في المقام الأول – خطاً فاصلاً بين الدين والعقل، وبذلك – في المقام الثاني – خطاً فاصلاً آخر يكون أكثر حدّة ولا يجتازه إلا لاحقاً جداً، أي الحدود التي تفصله عن الدولة. إن هذا الفصل لا يتحقق فعليّاً إلا عندما تبلغ سيرورة العلمنة مبلغها، وحينذاك فقط، سيتمكن العقل من الإقامة داخل النقد. لذا إن على العلمانية أن تسبق نقد السياسة وليس العكس.

لا تقتصر الحداثة على كونها حركة تحررية بالنسبة إلى الغوايات الثلاث لروح العدم، التي حدثنا عنها المفتّش، بل إن هذه الحركة تمتد لتشمل الأسطورة المؤسِّسة لتجلٍّ كان يُسوِّغ حكم المفتش إلى حدّ ما، أي حكم الدين نفسه. وكان من شأن التحرر من هاتين السُّلطَتين أن وسم عودة الإنسان إلى ذاته.

وراح يبني عالمه اعتماداً على مقولات العقل، وأصبح فضلاً عن ذلك مستقلاً ومصدراً مؤسِّساً للقيم. يكتب كانط: "أسمّي ترنسندنتالية كل معرفة لا تهتم بعامة بالموضوعات بقدر ما تهتم بطريقتنا في معرفة الموضوعات من حيث يجب أن تكون ممكنة قبلياً". وهذا النوع من المعرفة هو ما دعاه كانط "الثورة الكوبرنيكية" خاصته، فبدلاً من أن نضبط معارفنا على الموضوعات، يجب على العكس ضبط الموضوعات على معرفتنا. لكن هذه الثورة الكوبرنيكية تتطلب، كما رأينا للتو، انقلاباً ممثلاً بفضاء علماني، إذ داخل فضاء كذاك فحسب يمكن تأسيس جوهر الإنسان بوصفه ذاتاً حقوقية ومعرفية. وعندئذ، يولد الإنسان في فجر العصر الحديث بعد أن استدخل الدين كقانون أخلاقي، لا، بل خصخصه، وتأمل السماء المرصعة بالنجوم فوق رأسه، ذاتاً حرّة قادرة على إقامة المؤسسات الديموقراطية.

وإن حضرت هذه اللحظة الأولى من الفلسفة عبر أنظمة فكرية كبرى، شأن أنظمة كانط وهيغل وشيلنغ Schelling، وشملت جميع مجالات المعرفة والقانون واللغة والدين والسياسة والجمال، فإن اللحظة الثانية التي افتتحها كيركيغارد ونيتشه وهيدغر سارعت إلى التفكيك المنهجي لكل ما بنته الفترات السابقة. هكذا، تمّ مع نيتشه قلب الميتافيزيقا والأفلاطونية. لقد خلّفت حركة التفكيك تلك كوكبة من المفكرين الفرنسيين شأن فوكو ودولوز وديريدا. ودوّت أصوات المتنبئين الكبار لهذه المرحلة الثانية معلنةً موت الإله، وموت الإنسان، ونهاية التاريخ وتجاوز الميتافيزيقا. هكذا، أعلن هوسرل تعليق "عالم الحياة" الذي برز عبر أزمة الوعي الأوروبي، وهدم هيدغر الميتافيزيقا كاشفاً لنا عمّا ظلّ طيّ النسيان في تاريخ الكينونة، وأبان أدورنو وهوركهايمر أداتية العقل الذي أفسد وأصبح غلافاً شكلياً وفارغاً من المعنى. وصار الحديث منصبّاً على "نزع القداسة" و"نزع الأسطرة". تُبرهن نزعة الكارثة التي ميّزت هؤلاء المفكرين شذوذاً مقارنةً بواقع الحال السابق، فقد أمسى العقل أداةً إذ فقد اتصاله باللوغوس الأصلي، وضمرت الرموز إذ انهارت القيم التي بلورتها عبر شرائع ثقافية، وغدت هيمنة

التقنية استعقالاً إذ تتخفى الكينونة تحت وقع تحجباتها المتواصلة. ثم يأخذ الإنتاج وتيرةً غير معقولة، وتختفي الذات في الانفجار الإعلامي للصور، مثلما تموت الحرية الحقة لنقص قدرتها على الاحتجاج، ومثلما تُنهَك قوة السلب. ويبقى الكلّ معلَّقاً داخل الكتلة الهلامية لما بعد الحداثة. يصف بودريار نهاية التاريخ هذه بـ"ما بعد التلاقح الجماعي". ما العمل بعد هذا التلاقح الجماعي؟ ها هنا نَشرَع في الاصطناع.

٣- لنحذَر أولاً من المقاربة بين مشكلتنا الأنطولوجية وبين عصر الفراغ الخاص بالاصطناع الذي يعلنه لنا المتنبئون الجدد. فمشكلتنا ليست التفكيك أو اختفاء الذات، وإنما - على العكس - انبجاسها المحتمل. مشكلتنا ليست مشكلة هيدغر بل المشكلة التي تناولها كانط، أي العلمانية والنقد. فالتفكيكية ما بعد نيتشوية، بينما الإشكالية التي أتطرق إليها ما قبل كانطية. ثمة ميل قوي إلى الاستفادة من مكتسبات الموروث والإقدام على ما أطلِق عليه اسم النقد بالتعميم، أي أننا نسعى إلى أن نُطبِّق على مجتمع ما قبل صناعي نقداً هو في الحقيقة مخصّصٌ لتسليط الضوء على تناقضات ثقافة ما بعد صناعية. إن ما قاله ماركيوز Marcuse عن "الإنسان ذي البعد الواحد" في الستينيات من القرن الماضي، وعن ضعف قوة السلب، وعن اتضاع الإيروس، وعن التقنية، لعلّه كان سديداً للمجتمع الغربي، لكنه ليس كذلك لمجتمعات مثل مجتمعاتنا التي لم تبلغ هذا المستوى الكبير من التعقيد حتى في الانحطاط والسلبية. إن من شأن هذه التعميمات التعسفية أن تخلط الإبيستمولوجيات بعضها ببعض دون أن تسفر عن أي إيضاح، وأن تؤدي إلى إغواء سهل يتجلى بإيجاد أعذار بغية تبرير حالات التأخر والتيارات الظلامية.

كتب كثيرة تنتقد اليوم الديموقراطية والحداثة في الغرب. ويأخذ نقد الديموقراطية سلسلة كاملة من النغمات السلبية، من "الخوف من الفراغ" إلى التحنيط. لكن جميع هذه التأملات المتفاوتة في درجة علميتها لا تعنينا في العمق لأننا لم نصل إلى هذا المقام بعد. فنحن لم نحقق واقعياً أحلامنا ولم نشرع في بناء

مُثُلنا الكبرى، وما زلنا ننتمي إلى عالم كل شيء فيه في حالة رسم أولي، ولم ينتقل شيء في الوجود بعد من حالة الجوهر الأولي إلى البرانية، ولم يُفرَّغ شيء بعد. أكثر من ذلك: لا يزال كلّ شيء متخماً بالعواطف والانفعالات وبخاصة الثقافة. في الغرب، وبسبب غياب المضمون، يتكرر فراغ الإنسان والامتلاء المتصلّب للأدوات من اصطناع إلى آخر. أما عندنا، فهو فراغ المؤسسات وامتلاء الإنسان الساحر المُعطّل بذاكرة جمعية تبتلعه، أي بوجود زائد عن الحاجة.

ونحن إذا نظرنا إلى جميع هذه الانتقادات الرصينة والدقيقة من الخارج، لوجدنا أنها إطناب خادع لدى شعوب تفتقر إلى أدنى سبل العيش. فما هو عُملة حيّة ومحل ملل وسخط هناك يُمسي حلماً يتعذر تحقيقه هنا. كذلك، تختلف معاني الحرية والديموقراطية تبعاً للسياق الثقافي الذي نندرج ضمنه. وقد يبلغ المرء مبلغاً متطرفاً في محاكمته ويقول: ما الفائدة من الديموقراطية والذات الحرّة والعلمانية ما دمنا سنواجه في حال وضعناها حيز التنفيذ ذاك البؤسَ الوجودي الذي ينبري دعاة الأزمنة الجديدة لإدانته ببلاغة منقطعة النظير؟ لكننا لم نصل إلى هذا المستوى من "السوداوية الديموقراطية" بعد، ولم نصبح ذواتاً حقوقية كي نبكي وننوح لخسارتها المحتملة داخل تذرية الأنوات المنزوعة الجوهر. ولأننا لا نزال نعيش في هوس استملاك جماعي، لا يزال ترسيخ الفضاء العلماني أمراً غير بديهي.

إن التحرر المزدوج من سطلتَي قدسية الدين وجلالة القانون، الذي دشّن عهد الحداثة وولادة الذات المستقلة، ينقلب لدينا إلى وهم مزدوج. فمن جهة إننا نتوهّم أننا نلتّف على الحداثة ونضعها بين قوسين، ثم نعود إلى النقطة العمودية لعصرنا الذهبي الأولي. ومن جهة أخرى، نتوهم أننا بذلك نَلحَقُ بأصالة هويتنا المفقودة. والحال أننا نراوح في المياه العكرة لإبهام مزدوج، أو في منزلة بين منزلتين، فلا ننجح في العملية الأولى ولا الثانية. يتأتى هذا الوهم المزدوج من انطواء على الذات، ومن تصلّب في الهوية نستطيع التحدث في صدده عن يباس في الهوية. ونحن نعلم أن حضارتنا الإسلامية، رغم الماضي المجيد الذي عاشته،

لا تدور اليوم في فلك تاريخها الخاص. نشهد اليوم تعميماً للإيقاع الاجتماعي على مستوى الكوكب. حتى الاقتصاد الوطني يختفي داخل الشبكة المتفرِّعة للمجتمعات المتعددة الجنسيات. وسواء كنّا في تونس أو بكين أو دلهي، ينسجم عيشنا مع الإيقاع المتسارع للتكنولوجيات الجديدة. لا أعتقد بوجود ثقافات شرقية بالمعنى الدقيق للمصطلح، لأن بيئتها الاجتماعية دمّرتها الأمواج المتلاحقة للحداثة، وتجد اليوم في السلوكات والعادات والتقاليد مخبأً لها، وتأوي في "مواطن وجودية"، إن جاز التعبير. إن أحد الأسباب التي كانت وراء الانزلاق عام ١٩٧٩ في إيران هو أن الصيرورة الجامحة للحداثة المندفعة أخذت تزعزع أركان المنظومة البيئية النفسية للإيرانيين، فلم يعد في وسعهم الرقص على هذا الإيقاع الحماسي، الأمر الذي أسفر عن انزلاق جماعي انعكس على هيئة ارتكاس وإصلاح مضاد، وليس على هيئة ثورة بالمعنى الدقيق للمصطلح. فطرَدَنا الأب ونصَّبنا مكانه السَلَف الذي انبجس من اللاوعي الجمعي. وبذلك، تتكرر أسطورة أوديب المعكوسة في **شاهنامة** الفردوسي: البطل رستم هو الذي قتل مرة أخرى وَلَدَه سهراب، كما طرد العجوز ملكَ الملوك نهائياً.

إن الوهم المزدوج إن هو إلا نتيجة لا مفرّ منها لهذا اليباس الهوياتي، ويتجلّى بسيرورة غربنة لاواعية وانفصام ثقافي. ذلك أننا بإصرارنا على التخلّص من القيم الغربية نسير باتجاه الغربنة دون أن ندري، ونقترن بمنتوجاتها الثانوية. وبإصرارنا على البقاء كما نحن، نتجه نحو الانبتات من الواقع والغرق في طورِ هلوسات نرجسية. إن رفض الائتلاف بين هذين المنوالين من الوجود هو الذي يؤدي إلى انسدادات ذهنية ونفسية، ويُسفِر عن عالم مُعوّج قريب من الهذيان، متسبباً إذّاك في مشكلة إدراكية. فبمقدار ما يعيش شطراً الكائن الحي في وقت واحد في زمانيتين مختلفتين ومن دون وفاق، لا يعود بمقدور هذا الكائن الموافقة بينهما، اللهم إلا عبر التصفيح[١]. تخيلوا معي جهاز استقبال يتلقى حزمتين من الصور من

١ يُعرّف شايغان "التصفيح" في كتابه **النفس المبتورة**: "عملية لا واعية يتم بها وصل عالمين متباعدين لدمجهما في الكلّ المعرفي المتناسق. وتسعى إلى سدّ النقص في التناظر وإلى المصالحة المعرفية بين جذرين متنافرين شكلاً". (ص. ٩٤) (م.)

مصدرين مختلفين. في نهاية المطاف، ستتراكب الصور بعضها فوق بعض على الشاشة، ما سيؤدي إلى تشويش الصورة. ذاك عموماً ما يحدث لإدراكنا للواقع، إذ ثمة جزء من وجودنا - أعني هنا وجودنا الحميمي - لا يزال مديناً للرؤية القديمة للأشياء، التي تُفكّر بالمماثلة والتعاطف، بينما يستهلك عقلُنا الأفكارَ الجديدة التي تأتينا بدورها من إبيستيمية العصر الحديث. وباختفاء سحر العالم، أصبح من المتعذّر علينا فكّ تشفير الرموز، فـ"الكتابة والأشياء غير متشابهة". نحن شبيهون قليلاً بـ**دون كيشوت** الذي يعيش - يقول فوكو - في عالمٍ فقد فيه الشكل صدقيته، وظهرت ألعاب الخداع البصري والوهم الكوني ومسرح الازدواجية. وشأننا شأن **دون كيشوت**؛ إننا "مرتهنون للمماثلة"، ومتموضعون في مصبّ عالمين معرفيين يُشوِّه كل منهما الآخر. أمّا وعينا، فهو متأخر عن الفكرة، إذ اكتسبنا الأفكار الجديدة بالإنابة دون أن نخضع داخلياً إلى السيرورة التي تُفضي إليها. العالم في تمثُّلنا له ما بعد هيغلي لجهة بنيته التحتية الفلسفية، لكنه في الوقت نفسه ما قبل غاليلي لجهة مضمونه. وفي نقطة تلاقي العالمين، نشهد اختلاطات واعوجاجات من الأنواع كافة.

وما دمنا أسرى الشَرَك المزدوج ولا نصل إلى التحرر من هذا الوهم المزدوج، لن تحلّ بتاتاً مشكلة العلمانية والفصل بين الفضاءين العمومي والخصوصي، وبين المقدس والدنيوي، خاصة مشكلة ولادة ذات مواطنة حرّة قادرة على تقرير مصيرها. وسنبقى محكومين بتكرار أخطائنا حتى لو أدت إلى الفشل نفسه، فنبدأ كل مرة ومن جديد وبمنتهى الدقّة الدورة الجهنمية المتمثِّلة في ثلاثية الإخفاق-الامتهان-الضغينة. خلاصة القول: إن خلاصَنا مرتهن بعلاج نفسي ثقافي قادر على تحطيم المحرَّمات التي تمنعنا من الحركة، ومن شأنه أن يفكّ أسرنا من ماضٍ باتَ، بسبب التصلّب الذي أصاب هويتنا المتجمّدة، موكباً جنائزياً بالمعنى الدقيق للكلمة.

إن الوعي بهذا الانفصام لن يُحررنا من هذا الوهم المزدوج فحسب، بل سيُغني تشكيلة حساسياتنا. ذلك أن وجودنا على شفا عالمين يمنحنا طبيعة

مزدوجة، بل نظاماً معرفياً مزدوجاً يُمثِّل، إذا ما تمّ تبنيه صراحة ومن دون عقد، إضافة وحالةً متميِّزة، ما دمنا سنتمتع إذ ذلك بمجموعتين من الأدوات المعرفية وبمنوالين من الكشف. لعلّنا نستطيع أن نقترح منوالاً ثالثاً هو الانفصام المروَّض، وننهض فيه بهذه الفجوة ذات المستويين، فنتجنب أولاً كلّ اختزال لمعنى أو لآخر، ونرتّب ثانياً وبعد أن يُحدث المرء خضخضةً في ذاته الفضاءات المتفرّقة والمتفرّدة، والمتنافرة في بعض الأحيان، فندرك أخيراً أنّ ثمة طرائق مختلفة للمعرفة وأن السبيل إلى الحداثة ليس ذاك الذي يُرشدُنا إلى الروايات الرؤيوية لفلاسفتنا المتصوّفة. هكذا، يصير هذا النظام المزدوج، أو "الحقيقة المزدوجة" كما كان يقول الرشديون اللاتينيون، نظامين هائلين متراكبين لكن لا يمكن مبادلة أحدهما بالآخر. ولأننا تجاهلنا عدم قابلية القياس بينهما، يطيب لنا اليوم الوقوع في توليفات لا تُصدّق، فينقلب التأريخ القدسي إلى التاريخ، ويصبح الملاك جبرائيل هو المناضل الثائر لأيديولوجيات القتال. قد نتمكن، إذا ما تحصنّا ضد هذا الخطر المزدوج، من إنقاذ كلا المواطن والرؤيوي الذي يرى العالم أحياناً وقد تغيّرت صورته من منظور رؤية الملاك.

ما السبيل إلى التفلسف في غير الغرب؟

إنّ الفلسفة بما هي أسئلة متتالية يطرحها الفكر عبر التاريخ وترمي إلى البحث عن أساس العالم دونما تحديد مسبق له من طرف دين معيّن، وبما هي فرع معرفي مستقل، ظاهرةٌ غربية حصراً. كانت قد ظهرت مع فجر الفكر الإغريقي عندما حلّ اللوغوس على يد المفكرين ما قبل السقراطيين محلّ الأساطير المؤسِّسة التي عنيت بنشأة الكون (أنا في ما سيأتي سأقفز فوق الفلسفة الوسيطة وأولي اهتماماً خاصاً بالعصر الحديث.) والحال أن جميع "الفلسفات" غير الغربية ظلّت ترتبط بعرى وثيقة بالموروثات الدينية وتشرَّبتها بعمق، فكانت مصدر إلهامها والحقيقة التي جاءت بها، وحاولت بما تمتلكه من أدوات أن تخلع عليها حلّة عقلانية. ففي التراث الهندوسي، على اختلاف المدارس (الدارشانا) وتنوع الموضوعات المدروسة، كان الغرض الأول هو النجاة من دورة الانبعاثات لا غير. هكذا تخبرنا مدرسة نيايا Nyâya الهندوسية (مدرسة المنطق) أنّ معرفة المقولات الأربعة عشرة للاستدلال تحررنا من الألم وتُعيننا على النجاة. وكذلك الأمر بالنسبة إلى المدارس الأخرى التي تتطلّع إلى تحريرنا من الألم كي نبلغ إما التطهير المطلق للروح من المادة (مدرسة السامخيا)، وإما معرفة المطلق بفضل التخلي عن جميع العمليات النفسية الذهنية (فلسفة اليوغا)، وإما معرفة تميّز اللا-ذات عن الذات، التي تبلورت في المعادلة الميتافيزيقية الشهيرة: "هذا هو أنت" (مدرسة أدفايتا فيدانتا). والبوذية ليست استثناءً من القاعدة؛ على العكس، هي إن أرادات أن تُطفئ بأي ثمن الظمأ الشديد للوجود، فإنّ الطريق إلى ذلك

يمرّ بالنجاة والتحرر النهائي للإنسان من دورة التقمّص اللامتناهية، وهي إذ تعلن عرفاناً من دون إله، تشدِّد على الخاصية الروحية والمفارقة العصية على التحديد للنيرفانا. خلاصة القول: يبقى الهدف الأسمى لجميع هذه الرؤى ذا طبيعة خلاصية.

كان مصير العالم الإسلامي مختلفاً عن الهند والشرق الأقصى، لأنه وقع تحت تأثير الفكر الإغريقي بسبب ترجمات النصوص الإغريقية إلى السريانية ثم إلى العربية. فالفلسفة التقليدية للمشائين ظلت متمحورة حول أرسطو. وخير مثال في هذا الصدد ابن رشد، الأرسطي الانتماء، في حين أن ابن سينا الفارسي، ولئن كان أرسطياً، فإن البعد الأسطوري للفكر استوقفه وأسفر عن "فلسفته الشرقية" الشهيرة. قُدّر للرشدية أن تُثمر في الغرب على نحو رئيسي، وأن تفضي بعد مرورها على أيدي أساتذة العلوم الإنسانية في جامعة باريس في القرن الثالث عشر إلى نظرية "الحقيقة المزدوجة" الخاصة بالمذهب الرشدي اللاتيني، التي قوامها الفصل بين الإيمان والمعرفة، وبين الدين والفلسفة. لكننا نشهد اختلافاً جذرياً إن انتقلنا إلى نطاق الإسلام الإيراني، فبالإضافة إلى هذه المشائية الابتدائية، ظهر من جهة تيار "أفلاطونيو فارس" (الإشراقيون)، وكذلك فلسفة السهروردي الإشراقية، ومن جهة أخرى العرفان النظري على يد ابن عربي، إذ أسفرت توليفة جميع هذه التيارات في القرن السابع عشر عن البناء الهائل ممثّلاً بالرؤية المبهرة للملا صدرا في إيران. إذ نجد، بفضل الحركة الجوهرية التي قال بها صدرا، أنّ صيرورة الوجود باتت تحولات للروح في معراجها، منذ سقوطها في الكُنه حتى رحلتها عبر انبعاثاتها لتصل أخيراً إلى الوجود المطلق. وبهذا، تُصبح الفلسفة عرفاناً للنفس وتأخذ الطريق المعاكس للدنيوة، فهي تبقى بمنأى عن التقسيمات بين إيمان ومعرفة، ودين وفلسفة. لذا إن التوليفة الأخيرة للفلسفة الإسلامية كما تجلّت في إيران هي خَلاصية نوعاً ما، شأنها شأن الفلسفة الهندية أو البوذية.

هل لهذه الفلسفة، التي تُشكّل عِماد تاريخ الفكر منذ ما قبِل السقراطيين حتى هيدغر، نظير في غير الغرب؟ الجواب هو بالنفي. كيف نفكر، نحن الذين

عشنا في أقاليم وجودية مختلفة وعرفنا بالإنابة – غالباً دون أن ندري – التغيرات الكبيرة التي طاولت العالم والفكر؟ فنحن شئنا أم أبينا تأثّرنا واختلطنا بجميع هذه الخطابات الفلسفية والاجتماعية التي عبرت العالم، وأسهمنا فيها مجبرين لا أبطالاً. لدينا في إيران باحثون ممتازون في جميع الميادين، وشعراء وكتّاب، وعلماء وفلاسفة يهتمون بالفلسفة التراثية مثل اهتمامهم بمختلف مدارس الفلسفة الغربية. بل إن الاهتمام بالفكر الغربي لم يزل يزداد منذ استيلاء رجال الدين على السلطة وتنديدهم بتأثير الثقافة الغربية بوصفه اعتداءً صريحاً من شأنه تلويث النقاء المزعوم للهوية الإسلامية. لاقت النقاشات في هذا الصدد رواجاً كبيراً، أشهرَ فيها المحافظون فزاعة هذه الاختراقات الضارّة بغية تحصيننا من العواقب التي تهدد استقامتنا الدينية. لكن، كل هذه المقاومة التي أرادت التصدّي لهذه الأفكار الجديدة التي تعبر الفضاء بسرعة الضوء ذهبت أدراج الرياح، والبادي أن الشباب المتلهفين لكل معرفة جديدة يزداد اهتمامهم بالمفارقات المستغلَقة لما بعد الحداثة، ممثلة بديريدا ودولوز وفوكو الذين يحتلون الصدارة، ناهيك عن هيدغر وهابرماس، أكثر من خزعبلات الذمامة الإسلامية. وعليه، كيف يمكننا ربط الأفكار التي تأتينا من سياق مختلف كلياً، أياً كان رأينا فيها، بما يجول في رأسنا؟ إننا اليوم مختلفون عمّا كنّا عليه في الغابر، فما عدنا أولئك الفرس المتشربين لحضارتنا الألفية والفخورين بالمساهمة على نطاق واسع في إنماء الثقافة الإسلامية. خلافاً لذلك، تتخللنا اليوم تيارات متنوعة تأينا من الخارج، من أفكار وموضة وسلوكات وعلمانية وحقوق إنسان وحرية شخصية وضمان الحقوق الفردية. ما عادت هويتنا متجانسة، شأنها شأن رؤيتنا للعالم التي لم تعد هي الأخرى أحادية البعد. لقد أصبحنا "غربيّين" دونما وعي منّا بذلك، كما أصبحت شخصيتنا متعددة النمط وعلى درجة من التعقيد تحدو بنا إلى العيش على مستويات عدة، من دون مزجها داخل كلّ يتعذّر تحقيقه واقعياً، أو حتى فهمه. وكما يقول أدورنو في كتابه *La dialectique négative* [الديالكتيك السلبي]: "إنما الديالكتيك هو الوعي الصارم باللاهوية"، ويعني بذلك أنه ينبغي رفض أي

تسوية (nivellement) للفرد في نسق جمعيّ مهما كان نوعه، وأن نعرف أننا مهما فعلنا، فلن نستطيع تجاوز التناقضات على الطريقة الهيغلية عبر الرفع الديالكتيكي (Aufhebung)، بل إن الطبقات القديمة تظلّ نشطة وتطفو على السطح في أكثر اللحظات مباغتة.

يتطرق كارل غوستاف يونغ Carl Gustav Jung في سيرته الذاتية[1] إلى حلم يُبرز الأطوار المتعاقبة للوعي. يروي أنه كان في منزل من طابقين. في الطابق العلْوي، توجد غرفة المعيشة بأثاث الروكوكو الفخم واللوحات الثمينة. اكتشف مندهشاً أن المنزل منزله، فذهب إلى الطابق الأرضي الذي بدا له أقدم من العلوي، وكأنه من القرن الخامس عشر أو ربما السادس عشر. هو الآن يريد استكشاف المنزل بأكمله: يعثر على درج يقود إلى القبو، فيصل إلى غرفة قديمة جداً ومقببة بشكل فخم وتعود إلى العصر الروماني. يفحص بعناية الأرضية المغطاة ببلاطة وها هو يقع بغتةً على حلقة. يشدّها فترتفع البلاطة ثم يعثر على درج أكثر ضيقاً يؤدي إلى كهف منخفض جداً. يكتشف فيه عظاماً وشظايا من المزهريات، وفي المجمل بقايا حضارة بدائية للغاية. فجأة يرى نصفين من الجماجم البشرية. ثم يستيقظ. ما هو مهم في حلم يونغ أنه يبرز نظريته الشهيرة حول اللاوعي الجمعي والوظيفة "الأساطرية" للأنماط البدئية. والذي يعنيني على وجه الخصوص في هذه القصة هي الأطوار المتعاقبة للوعي، أو كما يقول يونغ ذاته: "المخطط البنيوي للنفس". فخلافاً للاعتقاد السائد لم تختفِ البقايا التي أشار إليها يونغ في حلمه وتصبح في خبر كان، كما أنها ليست مضامين ميتة أو "أشكالاً بالية من الحياة"، وإنما هي جزء لا يتجزأ من النفس البشرية. وإن لاحت في حضاراتنا ذات الحداثة الفائقة كأنها نائمة أو مسالمة، فإنها قد تستيقظ من غفوتها إن سمحت لها الظروف، وتنبجس مثل انفجار بركاني.

قد يتسبب النكوص إلى المستوى البدائي من الوعي في كوارث وخيمة كتلك

1 *Ma vie. Souvenirs, rêves et pensées*, recueillis par Aniéla Jaffé, traduit par Roland Cahen et Yves Le Lay, Paris, Gallimard, 1966, p. 186–189.

التي وقعت في أوروبا في الثلاثينيات من القرن المنصرم على شكل نزعة اشتراكية قومية. فقد خرج الإنسان الساحر من اللاوعي خروج العفاريت في **ألف ليلة وليلة**، هؤلاء العفاريت الذين ما داموا حبيسي فانوسهم السحري يمكن السيطرة عليهم، ولكن ما إن يطلقوا عن غير قصد، حتى يأخذون فجأة أبعاداً هائلة وأشكال عمالقة وينتهي بهم الأمر إلى سحق حتى أولئك الذين حرروهم. في الحضارات غير الغربية، حيث عمليات الكبت والتخلي عن اشتراع الرموز لم تحدث على نطاق شمولي شبيه لما حدث في الغرب، تظلّ هذه الطبقات القديمة نشطة ودينامية، وتفصح عن نفسها إلى حدٍّ كبير بفضل التمفصلات الرمزانية للثقافات الموروثة التي لم تفقد بالتمام وظيفة إعادة دمج الأساطير.

> منذ قرون وأنتم تقرؤون القصائد نفسها (...) وتحفظونها عن ظهر قلب، وتتلونها بصوت عالٍ، وترافقكم في كل خطوة تخطونها. لديكم لكل حالة قول مأثور جاهز أو بضعة أبيات تخرج طازجة من ترسانة السلف، ولكل داء إنساني لديكم دواء عجائبي. باختصار: لا شيء يولد الدهشة ويزعزع اليقينيات ويقلب أسس الوجود. لكن، هذه الصلابة الظاهرة، هل هي ثبات في الطبع أم أنها تحجُّر؟ هذا التسلسل المضني في الأفكار، هل هو حكمة أم لعلّه ملل أخذ طابعاً اعتيادياً؟ (...) تخيّلوا معي إيطالياً يتلو طوال اليوم *La Divine Comédie* [الكوميديا الإلهية]، ويعثر فيها على إجابات جاهزة عن القلق الديني الذي يعتريه، وينهل منها سمو ألغاز العالم (...) تخيلوا معي فرنسياً لا يفعل سوى إطلاق الآهات على "ثلوج العام الماضي" للشاعر فيّون Villon، وإنكليزياً يكتفي كليّاً بالحكمة العملية والمثيرة في *Contes de Cantorbéry* [حكايات كانتربري] من دون أن يأخذ في حسبانه حقيقة أنه في غضون ذلك ظهر عملاق آخر اسمه شكسبير، أتى وزعزع

جميع اليقينيات التي كان العالم المسيحي قد كوّنها بصبر وأناة؟[1]

جاءت هذه المعاتبة على لسان فرنسية عاشت في إيران لعشر سنوات وهي تشرح الوضع الملتبس الذي يعيشه كل إيراني. فهو يجد نفسه في منطقة بينيّة، لا هي موروثة فعلياً ولا هي حديثة بالتمام، وفي عالم موجود وغير موجود في آنٍ، وبين ما انقضى ولن يعود وما لم يأتِ بعد. إننا نعيش في فراغ بين ما لن يستعيد حاله الأصلية أبداً، وبين ما لم يبلغ حدّه بعد.

أحاول بالتمحيص أن أتبين هذه الحالة الخاصة منذ أربعين عاماً. والحقيقة أنني لا أعرف هل نجحت في الإحاطة بها كليّاً، غير أنني على الأقل تناولتها بالتحليل انطلاقاً من تناقضاتي الخاصة، مع يقيني بأن ما كنت أريد قوله يخصّ عالمي كما يخص حالتي الوجودية. ويبقى السؤال: هل هذه الحالة البينية محصورة بفضاء ثقافي خاص لا غير أم أنها باتت بسبب العولمة والافتراضية والحضارة الكوكبية الجديدة من نصيب الجميع، مع العلم طبعاً بوجود سمات نوعية وغير قابلة للاختزال في هذا الجانب أو ذاك؟

الفصام الثقافي

يقول باشلار:

> يجب بادئ ذي بدء أن نعرف كيف نطرح المشكلات. وليس صحيحاً أن المشكلات تطرح نفسها بنفسها، كما يُشاع في الوسط العلمي. إن هذا الحسّ بالمشكلة هو الذي يسم الروح العلمية الحقّة. فبالنسبة إلى الأخيرة، كل معرفة إن هي إلا إجابة عن سؤال. ولولا السؤال، ما كان هناك معرفة علمية. لا شيء يوجد عفو الخاطر. لا شيء معطى؛ إنما الكلّ مبني.[2]

1 *Terre de mirages*, Paris, Éd. de l'Aube, 2004, p. 27-28.

2 *La Formation de l'esprit scientifique*, Paris, Vrin, 1965, p. 14.

تقتضي الروح العلمية روحاً نقدية وموضوعية، ولعلّ تأويل أقوال باشلار في ما يخصّنا إنما يجب أن يأخذ هذا المعنى. والحال أن هذا الحسّ بالمشكلة قلّما أخذه المفكرون الإيرانيون في الحسبان، وليس مردّ ذلك سوء طويتهم، بل لأنهم كانوا عاجزين عن ذلك. فقد كانت تعوزهم رجعة إلى الوراء و"مماسفة"، لأن روحنا المتحدِّرة من حضارة عجوز، رغم شباب بلادنا، هي الأخرى عجوز وعمرها - تبعاً لباشلار - بعمر الأحكام المسبقة. يتضمن التفكير عودة الشباب الروحي، وهو أيضاً "قبول طفرة مباغتة لا بد أن تدخل في تعارض مع الماضي"[1]. لكن قبول الطفرة يعني أيضاً الانفتاح والخروج من الشرنقة الدافئة والصلدة التي تجعلنا في مأمن من الاختراقات والمخاطر المباغتة للمغامرات المحفوفة بالمخاطر. ومع ذلك هذا التفاوت ليس حكراً على عالمنا. فقد سبق ورأيناه يتمفصل في روسيا القرن التاسع عشر، عندما كان الروسي، الغيور على هويته العميقة، يضع جود روحه وحرارتها بالتناقض مع الكونية الفاترة للعقل. ورأينا كذلك هويته المزدوجة وهي تُسفر عن تناقضات مذهلة شملت مناحي السلوك والمعرفة كافة. وهذا بالتمام ما دعاه برديائيف "الهستيريا الميتافيزيقية" لدى ديستوفسكي. أوكتافيو باث، الذي كان شديد الحساسية إزاء هذه التفاوتات التاريخية، يرى أن أميركا اللاتينية تعيش فكرياً بالتناقل:

> إننا منذ القرن الثامن عشر ما عدنا نرقص رقصاً إيقاعياً، محاولين في بعض الأوقات أن نتبع دورات الزمان، كما في المرحلة "الحداثوية" (...) وكنتيجة لعجزنا عن اللحاق بالركب، وبشكل هامشي نوعاً ما، نتجت آثار فنية فذّة. آثارٌ تستحق أن توصف بالاستثنائية. لكن في ميدان الفكر وميادين السياسة والأخلاق العمومية والحياة الاجتماعية كان انحرافنا عن الركب فتّاكاً.[2]

---

١ المرجع نفسه.

2 *La fleur saxifrage*, Paris, Gallimard, 1984, p. 77-78.

ما السبب يا ترى؟ لأن أميركا اللاتينية – يضيف باث – أخطأت الموسوعة والعصر النقدي: "هاتكم القطيعة الكبرى: حيثما يبدأ العصر النقدي، يبدأ معه الانفصال"[١].

إن ما يقوله هذا الشاعر المرموق والمفكر المكسيكي يشملنا أيضاً، نحن الفرس، رغم الفروقات الجوهرية التي تفصل بيننا وتخصّ ميداني اللغة والدّين. فإذا ما كانت أميركا اللاتينية بعيدة عن الغرب، إننا ننتمي نحن أيضاً إلى كوكبة ثقافية مختلفة. لكن التشابهات المتعلّقة بمسألة الانفصال التي تطرّق إليها أوكتافيو باث مدهشة. ففي ميدان الفكر (لا أتحدث هنا عن الأدب والفنّ حيث نأتي أحياناً وجانبياً بأعمال استثنائية؛ فلننظر إلى السينما الإيرانية وفن الفوتوغرافيا والتصوير الذي يتسبب في زيادات حادّة في الأسعار لدى دار سوثبي للمزايدات في لندن)، ينبغي أن نرقص رقصاً إيقاعياً، وأن نواكب حوادث التاريخ، وإلا سيسفر التفاوت عن اعوجاجات في الروح تقود إلى وعي زائف. لقد واظبت خلال سنوات طويلة على هذا العمل الشاق المتمثّل في إبراز اعوجاجات الروح هذه، سواء على صعيد الخطاب السياسي أو على الصعيد النفسي المتعلق بالتصدعات المعرفية. في ما يخص الخطاب السياسي أولاً، كشفت الثورة الإيرانية عن ظاهرة بالغة الغرابة لم نقدّر مدى قيمة مستتبعاتها التي لا تعد ولا تُحصى. ولعل مردّ ذلك إلى كونها المرة الأولى التي يفلت فيها الدين – في العصر الحديث – بعنف من عقاله، فكان دخوله إلى التاريخ دخولاً كاسحاً، وخضع دونما جهد يُذكر إلى سيرورة أدلجة لا رجعة منها. ثمّ بدلاً من أن يُقدّس العالم كما كان يُنادي بصوت عالٍ أُفرِغ من محتواه الرمزيّ واقترن بالأنماط الأكثر انحرافاً لليعقوبية الثورية.

على الصعيد الفردي، يجب التعويل على طرائق تقصٍّ مختلفة، والبحث عن التصدّعات داخل الوعي، وباختصار: يجب أن نروي الحكاية المؤلمة لوعينا الشقي. لم تعرف الحضارات غير الغربية الطفرات المزلزلة التي عرفها الفكر الغربي، رغم إنجازاتها المبهرة في ميادين الفن والروح. فهي لم تعش عصر النهضة

١ المرجع نفسه، ص. ٧٤.

ولا الإصلاح الديني، ولا العصر الكلاسيكي، ولا ما عاشه العصر الحديث من تغييرات هائلة. وعندما كان على هذه الحضارات الكهلة أن تواجه في النصف الثاني من القرن التاسع عشر هذا الوحش المجهول بالنسبة إليها والقادم من العصر الحديث، كان الأخير قد بلغ مسبقاً ذروة نموّه. كان النظام قد حلّ محل التماثل، وفق مصطلح فوكو في كتابه الرائع *Les mots et les choses* [الكلمات والأشياء]، ثمّ حلّ التاريخ محلّ الأخيرة. وجدت حضارات العالم الكهل نفسها أمام ترسانة كاملة من العلوم الإنسانية والدقيقة، حيث الروح العلمية هي الحاكمة والبعد التاريخي (التاريخانية) غالبٌ على الرؤية الأخروية. ولم يكن في حوزتها كي تعرف هذا المشهد الجديد من المعارف سوى ترسانة قوامها مرجعية معرفية من الطراز ما قبل الكلاسيكي، حيث القياس والتعاطف والتطابقات السحرية بين الإنسان والعالم كانت مبادئ راسخة. وكانت النتيجة أن سادت أنماط لسوء الفهم واللبس كافة، وظهر تنافر بين رؤيتي الوجود، وانشقاق كان يتطلّب خلافاً لما حدث شغلاً معمَّقاً قوامه فكّ الرموز والتنظيم السديد للفضاءات الثقافية التي كانت متفاوتة من الناحية التاريخية. بعبارة أخرى: كانت هذه العوالم القديمة لا تزال تحتفظ بسحرها نوعاً ما، فسماؤها كانت لا تزال مرصّعة بالرموز، وشرائعها الثقافية صلبة مقاومة رغم كل العطب الذي أصابها[1].

الفصام المرَوَّض

تتطلب حلحلة الانسدادات الذهنية وتفكيك المفاهيم الهجينة – التي تشكلت لدينا بفعلٍ غير واعٍ غالباً – والتفريق ما بين المقامات المتمازجة، عملاً أشبه بالتحليل النفسي الثّقافي، قوامه الخروج بما تشكَّل من دون علمنا عبر سيرورة أطلقتُ عليها اسم التغريب اللاواعي، إلى مسطح الوعي.

فنحن، أهل أطراف العالم، نعيش في زمن الصراعات بين مختلف قوى

1 *Le regard mutilé,* op. cit.

> المعرفة واتجاهاتها. إننا واقعون في فجوة العوالم المتنافرة التي تتدافع فيشوّه أحدها الآخر. فإذا ما أقبلنا على هذا الازدواج صراحة ومن دون استياء، يمكنه أن يغنينا ويوّسع مقامات معرفتنا وشبكة أحاسيسنا. أمّا أن نكبت هذا الازدواج القيمي ونطرده من المجال النقدي للمعرفة، فذلك لا يفعل غير توليد انسدادات وبتر نظرتنا إلى العالم الذي يصير واقعه مشوهاً، وكذلك خيالات الأفكار. وبهذا يصبح العالم تماماً كما في المرآة المكسورة.

هذا ما قلته في كتابي *Le regard mutilé* [النفس المبتورة[١]]. فما السبيل إلى الخروج من حلقة الاستياء المفرَّغة والاضطلاع بشفافية بهذه الازدواجية؟ قد تؤدي الأخيرة إلى تصلّب الشخصية: ينكفئ الموجود إلى ذاته ويتعنت في رفضه الانفتاح، فيعيش داخل غيتو ذهني منقطع عن الخارج، شأن "طالبان" والسلفيين الذين بعد تعليقهم تاريخ البشرية برمّته أرادوا الانضمام إلى عصر ذهبي غير موجود فوق ذلك سوى في هواماتهم النكوصية. وقد تُسفر أيضاً عن نوعٍ من الاختزالٍ الأيديولوجي، إذ لا يكون العالم الذي نتمثُّله حداثَياً إلّا على المستوى الخطابي، ويبقى قديماً لجهة مضمونه. وأخيراً، يقوم الاحتمال الثالث على التفطّن بتنافر العوالم الحاضرة، وتفكيك المكوّنات المؤلّفة لها بدلاً من خلط بعضها ببعض، وإعادة كل مفهوم إلى سياقه التاريخي الخاص به، ثمّ الشروع في لعبة المرايا المتقاطعة.

تختلف اللغة السحرية لعالم الذاكرة الجمعية عن اللغة العلمانية لعالم المؤسسات السياسية. فالذات المنصاعة التي تنتمي إلى الأمة الدينية ليست المقابل المعاصر للمواطن المسؤول والممتثل لقوانين المدينة. هكذا، "لكل مقام مقال، ولكل منوال وجودي انكشافه الخاص، ولكل معرفة مفتاح تأويلي خاص بها وحدها"[٢]. لذا علينا أن نتجهَّز بمقامات معرفية عدة. فإذا شرعنا

١ المرجع نفسه، ص. ٧.

2 *La lumière vient de l'Occident*, p. 112.

في قراءة شعرائنا الكلاسيكيين، مثل الرومي (في القرن الثالث عشر) أو حافظ الشيرازي (القرن الرابع عشر)، لجأنا إلى التأويلية الروحانية. ولكي نلج إلى فكر ديكارت وكانط في المقابل، نستخدم أداة معرفية أخرى قوامها تبديد الوهم والعمل النقدي والتحليلي. لهذا، على الإنسان الذي يُراكم هذه العوالم غير المتجانسة أن يتجهّز بلوحة مفاتيح فكّ الرموز، أي صندوق أدوات مفاهيمي ملائم. وبالاستخدام الحكيم لهذه الأدوات، نصل إلى ترويض فصامنا وتناقضاتنا، وننجح إذ ذلك بجلاء مختلف حساسياتنا المكتنزة بحيوية غابرة كما لو كانت موزعة على لوحة ألوان. والأهم أننا ننجح في عيش عوالم متضادة في وقت واحد وبهدوء، وفي عيش عوالم متفاوتة تاريخياً. هذه ميزة مستحقة لمن يعرف كيف يستفيد منها ويُقلع عن عُقَده ومحرَّمات أسلافه. لكن استخدام هذه المنهج، الشبيه إلى حد ما بالبهلوانية الذهنية، مشروط بالخروج من الفلك الثقافي الذي ندور فيه، وأخذ مسافة إزاء إحداثياتنا الميتافيزيقية الخاصة، والتمحيص في هذه التقاطعات الحيوية بين النظرات من زاوية هويتنا الحديثة.

سألت ذات يوم صديقي الشيخ سيّد جلال الدين أشتياني، وهو أحد أكبر ممثلي الفلسفة التراثية في إيران، لماذا لا يكتب تاريخاً للفلسفة الإسلامية من منظور نقدي، فأجابني: "إنني عاجز عن ذلك، لأنني أجسد بشكل حيّ هذه الفلسفة". إجابة حكيمة وتنطوي على نتائج خطيرة، لماذا؟ لأن الفكر الشعري الأساطيري عاجز عن شرح ذاته. فهو يعيش من وحي ذاته، ولا يستطيع أن يأخذ مسافة إزاء ذاته وأن ينظر إليها موضوعياً. لذلك، في اليوم الذي يدخل فيه هذا الفكر حقل التاريخ، عليه أن يتمكّن من أن يضع نفسه موضع النقد ويستقصي، في الوقت نفسه حول هذه القوة الآسرة التي تدفعه رغماً عنه داخل حركة التاريخ. ولهذا كل نقد يترافق تلقائياً بمشكلة السياقات الثقافية والفصل في ما بينها، وكل فصل يتطلب بدوره تفكيكاً للأفكار يكون بمكانة فصلٍ للأجزاء التي تمّ لصق بعضها ببعض عبر تمهيات (identification) مغلوطة، فضلاً عن مفاتيح المعرفة المتنوعة التي سبق وأشرت إليها. لكن إعادة كل منوال وجودي إلى سياقه المقابل له إنما يتطلب روحاً حداثية،

على اعتبار أن هويتنا الحداثية هي وحدها المزودة بملكة نقدية، ووحدها القادرة على الكشف عن المستويات "البدئية" داخل الوعي، ومنحها فضاءً توجد به، ورصيداً قيمياً، وتعزيزاً لتمفصلاتها المتعددة القدرات. بعبارة أخرى: هي وحدها القادرة على مدّ جسور بين العوالم التي تعيش في مستويات أنطولوجية متعددة ولا تنتمي، شأن تلك الطبقات القديمة للنفس البشرية في حلم يونغ، إلى عصر تاريخي واحد. إن لهذه الترسبات القديمة إدراكات مختلفة للزمان والمكان والموت ومآل الإنسان، وهي معبَّأة وجودياً، وغنية انفعالياً بأصداء عميقة، لكنها ما إن تحتّل الفضاء العمومي وتنزل وعينا المعاصر عن عرشه، حتى تنفصل عن الواقع إلى حد تصير معه عصابية، وملائمة بالتمام لملء مصحّ للأمراض العقلية بالمتصاوفين.

تزامن جميع حالات الوعي

لنعُد إلى حلم يونغ الذي ظهرت فيه طبقات الوعي في حالة تعاقب، إذ إننا كلما غصنا أكثر في العوالم التي كُشفَ النقاب عنها، غرقنا أكثر في غياهب اللاوعي. لنفترض الآن أن جميع هذه المستويات توجد جنباً إلى جنب، كأننا وضعناها على مسطّح أفقي تتزامن فيه الطبقات التي كانت تظهر في جيولوجيا النفس كمستويات ترسّبية متراكبة. بذلك، نكون قد توصّلنا إلى وضعية قريبة مما يحدث اليوم في العالم. لهذا السبب، نتحدث كثيراً عن "اختلاط الأجناس" و"الوعي الهجين" و"عابري الحدود" والعصر الحديث والوثنية الجديدة والعلم الشامل والمذاهب الشرقية والكارما واليوغا والبوذية، وما إلى ذلك. ما الذي حدثَ بالضبط؟ من جهة، قوّض نقد الحداثة المقدمات التي نهضت عليها العقلانية، ومن جهة أخرى، عادت الحداثة إلى حيث بدأت عندما نظرت نظرةً إجمالية إلى مراحل صيرورتها، وكل ما تمّت تنحيته وعُزِل في كواليس الوعي ما لبث أن استعاد قوّته، وبرزت من جديد جميع الأنماط المعرفية القديمة. واليوم تنبعث من الرماد جميع الطبقات القديمة التي أقصيناها في الماضي كي نستبدلها بطبقات

أخرى أكثر تماشياً مع روح العصر. هكذا حل التزامن محلّ التعاقب، وصارت جميع ثقافات الماضي تُطالب بمكان لها في المشهد – من العصر الحجري الحديث إلى المعلوماتي – مع ما يرافق ذلك من مشكلات تتعلق بمسألة إمكان تعايشها المشترك.

والنتيجة أن العالم بات اليوم يقوم على طوبوغرافيا جديدة قوامها التجزؤ. فالشبكة، بوصفها مفهوماً تجزيئياً، أو حتى فكرة الترابطية البينية بالمعنى الواسِع للمصطلح، حلت محل الكينونة بالمعنى التقليدي للمصطلح، وهي اليوم تُشكل الوِثاق الذي يربط بين الأفكار والوقائع الاجتماعية وأنماط السلوك. هذا ما ذهب إليه المفكّر الهندي هومي بابا Homi Bhabha الذي يرى أننا نعيش في أماكن لقاء بينية، أي في منزلة بين منزلتين، وهي أماكن تَمدُّ الأفراد بأنماط جديدة من الهوية وبمواقع تشاركية جديدة. إن هذه المنزلة هي أيضاً "معبر بيني بين الهويات الثابتة، من شأنه أن يُشرع إمكان التهجين الثقافي"[1]. فالعيش في لوس أنجلس، على ما يرى الباحثون الأميركيون في التعددية الثقافية هو في ذاته تجربةُ تلاحم بين مناطق معرفية مختلفة. ففي الحي الواحد، توجد فضاءات ثقافية شديدة التنوع: لاتينية وآسيوية وأنغلوسكسونية، والناس فيه على موعد مستمر مع أنماط وجودية متنوعة ما إن يجتازوا الحدود الفاصلة بين الوقائع اللغوية والثقافية والمفهومية. وجملة هذه اللقاءات تخلق ما يدعوه بيتر ماكلارين Peter McLaren "المخيال الثقافي"، وهو فضاء من التمفصلات الثقافية الناجمة عن شفرات مرجعية متنوعة، تأتي بدلالات هجينة تُفضي بدورها إلى وعي مختلط (mestiza consciousness)[2]. ترى النسوية الهندية شندرا تالباد موهانتيChendra Taplade Mohanty أن الوعي المختلط هو وعي التخوم، بل وعي متكوثر ما دام يتطلب فهماً متعدداً للأفكار المتناقضة غالباً، وحاجةً إلى التفاوض مع هذه المعارف دون اتخاذ موقف

1 *The Location of Culture*, Londres, New York, Routledge, 1994, p. 1-2.

2 "White terror and oppositional agency. Towards a critical multiculturalism", *in* David Theo Goldberg (ed.), *Multiculturalism, a Critical Reader*, Oxford (UK) - Cambridge (USA), Blackwell, 1994, p. 65-67.

مضاد منها. خلاصة القول: يبدو أن المشكلة التي كانت لا تعني إلا سكان عالم الأطراف حتى اليوم انتشرت في الكوكب بأسره، والهويات المتكوثرة أضحت طريقتنا للوجود في العالم ومصيرنا الجماعي.

هيدغر في إيران

لاقى هيدغر رواجاً كبيراً في إيران خاصة في سبعينيات القرن المنصرم. ففي تلك المرحلة، رأينا صعود حلقة الهيدغريين الإسلاميين المشهورة، التي لم تختف من المشهد الثقافي بعد الثورة، بل عرفت انطلاقةً أقوى من السابق في ظلّ الجمهورية الإسلامية التي كانت مؤاتية لها.

ولفهم طبيعة هذا التيار الفكري الذي صمد كل هذا الوقت واكتسى قناعاً رجعياً جداً، لا بد من الإحاطة بالشخصية الغريبة لمؤسسه، أحمد فرديد (١٩١٢-١٩٩٤). عرفتُ فرديد شخصياً، فقد كنّا نجتمع بانتظام في بيت صديقنا حسين جهانبكلو، وكُنّيت هذه اللقاءات باسم من كان يُحييها، فسميّت "الأمسيات الفرديدية". كانت هذه الأمسيات بمكانة مختبر حيّ لجميع الصراعات التي مزّقت العقول آنذاك: الصراع بين الحداثة والموروث، وبين الحكم المطلق والديموقراطية، وبين الليبيرالية والشيوعية. كان فرديد دائم الإحالة على المواقف المتطرفة لمعلّم فريبورغ، ولا يتردد في توظيف أفكاره لغايات تخصّه ويستخلص منها نتائج مدوّخة. كل ما أتذكّره من تلك الأمسيات المضطربة والمسرحيّة هو المناوشات والصدامات الكلامية والتغير المباغت في المواقف. والحقيقة أنها غالباً ما كانت كوميدية وأقرب إلى السخف. كانت غنية ومحبطة معاً. كان فرديد مستفزّاً بالفطرة، وصاحب التماعات عبقرية وحدوس خاطفة تترك الشخص أمامه في حيرة من أمره. كان أشبه بالفيلسوف الكاهن الذي، أميناً للتقليد السقراطي، لم يتكرَّم ويكتب حرفاً واحداً على الورقة خوفاً من أن يؤدي

ذلك إلى خيانة فكره. لقد كان عاجزاً عن أن يُكمِل لو برهاناً واحداً متماسكاً، فما إن يشرع في فكرة، حتى تنبثق أفكارٌ أخرى لتحرف خطابه عن مساره وتنتهي أحياناً على صورة تلميحات خبيثة. والأفكار البرّاقة والمشتعلة كانت تختنق داخل الماغما من الضغينة والمفاهيم الفضفاضة والأفكار المجهَضة. كلّ ذلك على خلفية رغبة هائلة في تأويل تاريخ الفكر الغربي في ضوء تفسيره الشخصي لبضعة مفاهيم أساسية لهيدغر، وبصورة أساسية: نسيان الكينونة.

فأن يكون تاريخ الكينونة مراحل "تاريخانية" لحقيقة تنحو نحو الغياب، أو أن يكون ثمة احتجاب ونسيان للكينونة، ذلك ما كان يناسب على التمام الروح الباطنية لفرديد الذي لم يكن يرى في حركة التاريخ وتقدم الإنسان ومكتسبات الأنوار سوى الاشتغال المبهر للسالب، بل قناعاً للعدمية. لأن اختفاء مبدأ ينسحب متكشِّفاً عن حقيقة ما في فترة ما، وضياع عالم يغوص في غياهب اللا-وجود، كلّ ذلك كان يتّفق على التمام مع العقل المانوي لفرديد. كان يدور في فلك هذه الرؤية الأنطولوجية، فيؤول تاريخ الفلسفة الغربية كما يحلو له، ولكي يدعم رؤيته ويجد لها سنداً في نماذج سابقة من العرفان الإسلامي، كان يستقي من النصوص الكبرى للتصوف، مثل نصوص ابن عربي، ويستلهم من القصائد المتناقضة جداً لحافظ الشيرازي. هكذا كنّا نشهد معه أنماط الخلط المذهلة شتّى، التي كانت تمحو بلمح البصر الانشطارات التاريخية والقطيعات الإبيستيمولوجية. فتتداخل الفلسفة والتصوف وتمتزجان لتسفرا عن أشد صور الخلط غرابة. عانت طريقته في التفكير من عيب مزدوج: "التماهي المتسلسل" (التي أشار إليها ريمون آرون في كتابة *L'Opium des intelletuels* [أفيون المثقفين])، إذ إنه يُماهي بين المفاهيم اللغوية والفلسفية التي لا تقبل المقايسة في ما بينها، والنقد بالتعميم، فقد كان يُطبِّق في حلّ شِفرة عالمه، المغترب عن ذاته والمتأخر قياساً بالغرب، أدوات مفاهيمية تنتمي بدورها إلى سياق آخر كلياً. على سبيل المثال، يتعلق نقد هيدغر للتقنية بنشأة الفكر الغربي واحتجاباته المتتالية بدءاً بمفهوم الطبيعة المادية عند ما قبل السقراطيين حتى مفهوم إرادة القوة عند نيتشه، مروراً بمفهوم المثال

الأفلاطوني، والجوهر السكولائي في الفلسفة الوسيطة، والذاتية الديكارتية والديالكتيك الهيغلي. كل هذا التطور بقي خارج فلك الموروث الذي كان فرديد يستقي منه أمثلته، والذي يعود فضلاً عن ذلك إلى إبيستيمية مختلفة كلياً.

لم يُبد فرديد، وأتباعه المتواضعون جداً لاحقاً، أي اهتمام بهذه الفروقات الجوهرية. جلّ ما كان يجذبه لدى هيدغر هي نهاية الميتافيزيقا، وفكرته المفاجئة التي صرّح بها في مقابلة مع الصحيفة الأسبوعية *Der Spiegel*، بأن الله وحده يمكنه إنقاذنا. هكذا، يرى فرديد أن كل النتاج الأدبي والفني في بلاد فارس في العصر الحديث كان فضلات ومنتجاً ثانوياً للميتافيزيقا الغربية. يتزامن في فكر فرديد انتهاء الميتافيزيقا والظهور الوشيك لألوهة جديدة. لكن، ما الذي ستكون عليه تشكيلة العالم عندما تنتهي هذه الألوهة بأن تتجلى؟ عندئذ، يقول فرديد بأسلوبه القاطع: سيتّصل في الكينونة آخِرُ "بعد الغد" (pas fardâ) بأول "قبل الأمس" (pari rouz) لا محالة. وستكتمل الدائرة وستجد المسيحانية المتضمَّنة في الرسالة الخلاصية للكينونة اكتمالها ووهنها في نهايتها بالتحديد، أو في التفتّح الابتدائي لحقيقتها.

نجد لدى فرديد الهيدغري عنصرين متلازمين: أسطرة للفكر من جهة، ومن جهة أخرى المضمون المسيحاني لوعد أخروي هو، بالنسبة إلى مانوي راسخ مثل فرديد وإيراني فوق ذلك، هبة من السماء، لأن بإمكانه إذ ذلك، بفضل التأويلية المضخِّمة للفيلسوف الألماني، أن يُسبِغ صفة الحداثة على رؤية مسيحانية قديمة قدم العالم، خصوصاً أن فكرة المسيحانية شديدة التجذّر في الذاكرة الجمعية الإيرانية. كان أدورنو قد نبّه مسبقاً إلى خطر أسطرة الفكر في فلسفة هيدغر. وفي ما يلي ما يقوله في هذا الصدد:

> إن تاريخ الفكر مهما توغلنا في تتبع بداياته يُمثّل جدلية الأنوار. لهذا، لا يتوقف هيدغر، بطريقة واثقة، عند مرحلة كان يمكن أن يفتتن بها في شبابه، ولكنه يهوي بسرعة عجيبة بآلة تستعيد الزمن على طريقة ولز Wells وسط هاوية التقادم التي يمكن فيها لكلّ شيء أن يكون كلّ

شيء وأن يدل على كلّ شيء. إنه يستنجد بالأساطير، ولكن فكره يبقى كذلك، وكما كشف عنه التاريخ، أسطورة من أساطير القرن العشرين ووهماً من أوهامه، وهذا بحكم أن الأسطورة لا تقبل التوفيق البتة مع الصورة المعقلنة للواقع الذي يوجد فيه كل وعي.[1]

استوحى فرديد من فكرة وقت الانتظار ليستبق بطريقة ما مجيء هذه الألوهة المنتظرة، وذلك بأن وصل بين "بعد الغد" وبين "قبل الأمس" لدورة الكينونة. نعثر على مفهوم الألوهة المنتظرة في الفكر الشيعي والديانة الزرادشتية القديمة على السواء. وفرديد يتبنى تبنّياً غير مشروط أطروحةَ هيدغر حول إله قد يأتي لإنقاذنا، إذ أليست نهاية دورة الكينونة هي تغير العالم في نهاية المطاف؟ ولا يدهشنا في شيء أن يشعر الفكر الإيراني بألفة مع المناخ المسيحاني للمذهب الشيعي. ذلك أن كل دورة الأعوام الاثني عشر ألفاً في الكوسمولوجيا الزرادشتية التي تُفضي إلى التغير النهائي للعالم كانت قد مهدت لذلك سلفاً. لا شك أن الأنماط قد تغيرت، ولا شك أن الإطار الديني قد تحوّل إلى دورة الديانات الإبراهيمية، لكن أمراً واحداً ظلّ على حاله: الرسالة العميقة عن تغير العالم الذي ترسّخ في الوعي الإيراني، هذا الوعي المتجذّر في فكرة غربة الإنسان في هذه الدنيا. والحال أن فرديد لم يُشكل استثناءً من القاعدة، وعثر لدى هيدغر على تبرير فلسفي عصري لهوسه الميتافيزيقي.

انقلبت الأحوال بعد الثورة رأساً على عقب. وانقلب فرديد، الوصولي البارز، وصار ثورياً مستنيراً، بل أكثر ثورية من الثوريين أنفسهم. لربما سبق وانضم ما بعدُ الغد في فكره إلى ما قبلِ الأمس، أو لربما اكتست الألوهة، التي كان ينتظرها بصبر فارغ، الصورة الكهنوتية للمرشد الأعلى. وشأنه شأن معلمه الذي رأى في الفوهرر تجسيدَ الروح المجددة للشعب الألماني، اتخذ المخلّص في نظر فرديد صورة العجوز القادم بغية بناء عالم جديد. لقد تحوّل فرديد إلى نبي في أثناء الثورة، وإلى رؤيوي يكشف عن عصر جديد، وإلى عرّاف أمسي – بفضل الجاذبية التي

1 *Dialectique négative*, Paris, Payot, 1978, p. 99.

منحه إياها النظام الروحي الجديد - الشخصية الكارزمية لجيل شاب متدين كامل اجتاحه هذا الحدث النادر وأسره سحرُ هذه الزعزعة غير المسبوقة التي لم تأخذ طابع صراع طبقات بالمعنى الكلاسيكي للمصطلح، وإنما تشييد لا نظير له ليوتوبيا مسيحانية. لقد كان هذا الجيل يبحث عن ذريعة عصرية من شأنها أن تربطه بتاريخ العالم، وفرديد كان في وارد تزويده بها.

في أول محاضرة عامة ألقاها فرديد في جامعة طهران بعد انتصار الثورة، حدّد مسار هذه الروح الجديدة. كنت حاضراً حينئذ، وأذكر بوضوح عبارة له تقشعرّ لها الأبدان، تقول بما معناه: "إن حقوق الإنسان، ومكتسبات الأنوار، إذاً، إن هي إلا رقابة سياسية تُمارسها النفس الأمّارة بالسوء على النفس المطمئنة". وأذكر جيداً الكلمات التي وجهتها له وأنا أهمّ بالخروج: "لقد وقّعت حكم الإعدام بحق جميع المثقفين العلمانيين". وكانت تلك آخر مرّة رأيته فيها. لم أكن أفهم كيف لرجل يدّعي أنه فيلسوف حكيم أن يتغاضى عن الإعدامات التعسّفية ويُدشّن بطريقته الخاصة حكم الرعب. ليس من المستغرب إذ ذلك أن يكون هذا الفكر المميت والخطير والظلامي قد جذب الجناح المتطرف للشباب الغاضبين الباحثين عن خطاب عصري من شأنه أن يُسوِّغ عنف المقدّس الذي تفجَّر في المشهد السياسي. وليس من المستغرب أيضاً أن يكون فرديد قد أثّر في السذّج والضائعين الثوريين وغير المتعمقين في الثقافة الغربية والأيديولوجيين المتشددين لهذه الرؤية المسيحانية الجديدة للعالم التي حوّلت البلد إلى ساحة معركة مروّعة. وبالإضافة إلى الإسلامويين من المشارب كافة الذين أقبلوا بحماسة على المذهب الفرديدي الهيدغري، وإلى الرقابة التي باتت أمراً مقدساً بسبب خلع صفة الضحية على النفس المسالمة والسامية، وإلى إدراج كل ما يتعلق بالأنوار وحقوق الإنسان في مصاف البدع الشيطانية، كان هناك من المثقفين المحترمين والجادين مَن اتّبع هذه الدعوة. والنتيجة أنه استطاع على مرّ سنوات أن يخلق حوله شبكة شبه مافيوية قادرة على اختراق مفاصل الدولة الحيوية والميديا والصحافة، وكان سبباً في ولادة رهط مخيف من الرقباء والمفتشين

الذين تلخّص عملهم في ملاحقة "الليبراليين المنحرفين" والوشاية والتشهير بهم وتعريضهم للخطر أو حتى التسبب في هلاكهم. وما يقع اليوم من إدانات فكرية هو في جزء كبير منه من صنيعتهم.

كان أتباع فرديد الأغرار، في حديثهم عن الفن الغربي، يسوقون الحجج كما يلي: إن فنّ الغرب فنٌّ شيطاني، لأن الحقيقة تحتجب فيه وتختفي في صورة الأنا والتكبّر والنفس الأمارة. والفن المستقبلي، في المقابل، رحماني. إنه زمان الرحمة والحوار والتفكّر المباشر. لكن عندما يدخل الدين في منفى وتنسحب الألوهة، يتسابق الفنانون والشعراء إلى تجديد العهد وإحياء الدين. وهذا التجديد هو إنشاء الجمهورية الإسلامية. من جهتي، خلصتُ إلى هذه النتيجة:

> إن كلّ الاستدلال الرفيع لفيلسوفنا يرتكز على تأويل هيدغري للحقيقة. وفي الإجمال، كان لا بد من فيلسوف ألماني من القرن العشرين، منكبّ على المراحل "التاريخية" للفلسفة الغربية، ويؤوّلها في اتجاه تغييب الكينونة، ويكشف على طريقته مختلف الخطابات عبر الزمن، حتى يعلم بذلك إيراني قاطن في طرف العالم، فيقرؤها عبر ترجمات فرنسية، ويعتبر أنه معني بمسألة ليست مسألته. وذروة الوهم اعتقاده أنه يكتنه في تبشير الألماني المسيحاني الحقيقة الروحية للتجدد الإسلامي.[1]

إن هيدغر، كما رآه فرديد من منظوره المسيحاني واستأنفته لاحقاً عصبة من تلامذته الذين لا يتوقفون عن الاحتفاء به ويجعلون منه شخصية شبه نبويّة، يُمثِّل مرضاً ينخر من الداخل الروحَ النقدية وكل تقليد الأنوار الذي تحتاج إليه بلداننا إلى حدّ كبير. وفرديد إن استطاع تأويل هيدغر على هذا النحو، فذلك لأن فكر الأخير، كما يقول أدورنو، يسمح بهكذا تأويل بفضل بعده الأسطوري. بعبارة أخرى: إذا قارنّا بين كانط وهيدغر، فإن فكر الأخير رغم مزاياه الهائلة ينساق إلى مثل هذه الالتباسات بسهولة أكبر من فكر كانط الأكثر نقدية وشفافية. وبالنسبة

1 *Le regard mutilé*, op. cit.

إلى موروثات كمثل موروثاتنا، حيث يصعب على الفكر النقدي أن يجد له موطئاً، فلسفة كانط أكثر "صحيّة" من الناحية العقلية من أي مفكّر آخر. فكانط يُجنبنا الهذيان أولاً، ثمّ يُظهر لنا حدود المعرفة. لا يمكن للعقل أن يخوض في ما وراء حدود معينة، وإلا سيُوغل في وحل الهوامات، أي أنه سيُفضي إلى نقائض يتعذّر تذليلها. إننا عندما نريد أن نُفكّر بحقّ ونحافظ على هدوئنا، ينبغي ألا نتجاوز هذه الحدود، وهذا هو الخيار الأفضل.

ما السبيل إلى التفكير في الفن في غير الغرب؟

لماذا لا يهتم المفكرون خارج الغرب بالفنّ إلا قليلاً، أو بالأحرى: لماذا لم تندرج المسألة الجمالية ضمن إطار انشغالاتهم الفكرية؟ لا شكّ في وجود بعض الاستثناءات البارزة: ثمّة نقّاد في الفن، وآخرون يبحثون في فن التصوير، والفوتوغرافيا، وفي السينما على وجه الخصوص. لكن في المجمل قلّة هم الذين يعكفون على دراسة الفن بوصفه ميداناً نوعياً أو معرفة تهدف إلى التعويض عن الغزو الحديث للعلوم الإنسانية. وينطبق ذلك على الفن الغربي والفن الموروث الذي ينتمون إليه على السواء. كتب قليلة أيضاً التي كتبها الترك أو العرب أو الفرس عن الفن الإسلامي. لماذا؟ أولاً لأن الميدان الجمالي لم يكن قط حقلاً معرفياً مستقلاً بصفته علماً مستقلاً، ولم ينفصل البتة عن الدين والموروث، بل كان جزءاً لا يتجزأ من الكل. كما أنه لم تحدث أزمة روحية مزدوجة شبيهة بالتي مرّت بها أوروبا مع نهاية القرن الثامن عشر والتي تسببت في ولادة الثورة الرومنتيكية، أي على حدّ وصف جان ماري شيفر Jean–Marie Shaeffer، "أزمة في الأسس الدينية للواقع الإنساني وأزمة في الأسس المتعالية للفلسفة"[1].

لذا، كان العالم غير الغربي بمنأى عن هذه الأزمة المزدوجة، ولم يتأثر لاحقاً – عندما بات على اتصال بالغرب – إلا جزئياً، فالشروط المحيطة بالمعرفة وهيمنة الموروث بالمعنى الواسع في الميادين كافة كانت تمنع الاقتراب منه. كان كلّ

1 *L'Art de l'âge moderne. L'esthétique et la philosophie de l'art du XVIIIe siècle à nos jours,* Paris, Gallimard, 1992, p. 19.

من الدين والفلسفة في تلاحم في معظم هذه الحضارات الكبرى، وحظيا بمكانة تعالي الألوهة، في حين أن الفن، منظوراً إليه كحقل بلورة جمالية لهذه الرؤية الشمولية، لم يُطالب قط بمنزلة خاصة، ولم يعرف مقاماً غير الذي تخصصه له هذه الرؤية الشمولية. فظلّ المفكرون في هذا الحقل في حالة تأمل سلبي للموروث، أكانوا شعراء أم لاهوتيين أم فلاسفة أم حِرفيين. بالإضافة إلى ذلك، لم يكن الفنان يحظى بمكانة مميّزة كتلك التي ظهرت في عصر النهضة الإيطالي والقائمة على النظر إليه بوصفه عبقرياً يبدع عملاً أصيلاً هو بمنزلة تحفة تحمل بما لا يدع مجالاً للشك بصمةَ شخصيته. فقد كان الحِرفي، أياً يكن الحقل الفني الذي ينتمي إليه، يُعيد إنتاج الأشكال نفسها بتأثير من وحيه، إذ إن الدساتير الثقافية التي أُعدَّت منذ غابر الأزمان والتي تستقي من البوتقة المشتركة للذاكرة الجمعية ظلت بمنأى عن أي محاولة زعزعة.

الرؤية الشمولية

لتوضيح ما قلناه عن الرؤية الموروثة للعالم، دعونا نأخذ مثالاً ملموساً من العصور الوسطى الغربية. لقد أظهر إروين بانوفسكي Erwin Panofsky التماثلات البنيوية التي تحكم العلاقات بين فن العمارة والفكر السكولائي، وكيف أن هذه العلاقات إنما تتأتى من "قوة إعادة إنتاج الأعراف"، ويتابع قائلاً: "رغم صعوبة بل استحالة عزل قوة إعادة إنتاج الأعراف من بين قوى أخرى وتصوّر قنواتها الناقلة، فإن الفترة الممتدة بين حوالى ١١٣٠–١١٤٠ وحوالى ١٢٧٠ والمنطقة الممتدة على طول مئة وخمسين كيلومتراً حول باريس، تُشكّل استثناءً من القاعدة"[1]. ففي هذه الفترة الاستثنائية، بالنسبة إلى الفن الغربي على الأقل حيث شهدنا ولادة الفن القوطي والدور الهائل الذي لعبه في ذلك رئيس كاتدرائية سان دوني، القديس سوجيه Suger، كانت القنوات الناقلة تشمل في

1 *Architecture gothique et pensée scolastique*, traduction et postface de Pierre Bourdieu, Paris, Minuit, 1967, p. 84.

وسط حضري جميع الحِرف: الورّاق والناشر والمُجلِّد والمُزخرِف والرسّام والحجّار وصائغ المجوهرات وأخيراً المهندس المعماري. فكان ثمة تواصل وتأثير بين الحرفيين والحِرف، وكانت تُحركهم أعراف عقلية واحدة يُشكِّل مجموعها الرؤية المسيحية للعالم حيث الفن والفلسفة واللاهوت يتشابك بعضها مع بعض لاشتراع إقليم وجودي خاص على الطراز السكولائي[1]. هكذا، أصبح الفن القوطي "مجرّد ترجمة للفلسفة السكولائية إلى حجارة"، وفق تعبير غوتفريد سمبر Gottfried Semper. من جهته، يكتب بيير بورديو في هذا الصدد:

> عندما نكون إزاء مجتمع تحتكر فيه مدرسة واحدة نقلَ الثقافة، تجد الأواصر التي توحّد بين الأعمال البشرية (والسلوكات والأفكار طبعاً) مبدأها داخل المؤسسة المدرسية التي يُناط بها وظيفة النقل إما على نحو واعٍ أو غير واعٍ في بعض الأحيان (...) وتُنتِج أفراداً مجهزين بهذا النظّام من الترسيمات اللاواعية (أو المدفونة على عمق كبير) التي تُكوّن ثقافتهم أو بالأحرى عاداتهم.[2]

ومع إميل مال[3]، نختتم بالقول إن هذا الفن الكبير الذي ازدهر في القرون الوسطى هو عمل جماعي، لأنه رغم كل شيء من إنتاج الكنيسة التي تُمثّل الموروث بامتياز، لأنها تُجسّد الدساتير الثقافية التي يسهم فيها الرجال الكبار. لذا، تتجلى الفرديّة في قلب الجماعة عبر ثقافة تستمد قوتها من قوة إعادة إنتاج الأعراف. ووفق المبدأ نفسه يرى بانوفسكي، في معرض مقارنته بين القديس سوجيه وبين إنسان عصر النهضة، أن لدى عبقري النهضة الأخير هذا، يأخذ تأكيد الذات سمة جاذبة: "فهو يلتهم العالم المحدِق به إلى الحدّ الذي تمتصّ فيه أناه كل ما يحوط به"، بينما يأخذ لدى القديس سوجيه سمة نابذة، لأنه

١ المرجع نفسه، ص. ٨٣-٨٥.

٢ المرجع نفسه، ص. ١٤٨.

3 *Émile Mâle, L'Art religieux du XIIe au XIIIe siècle,* Paris, Club du libraire, 1963, cité ibid., p. 142.

"يُسقط أناه على العالم المحيط به إلى الحد الذي تغدو فيه أناه ممتصة داخل كل ما يحوط به[1]".

إننا نعثر على قوة إعادة إنتاج الأعراف هذه، أو هذه الإبيستيمية وفق مصطلح فوكو، في الحضارات التقليدية الكبرى. كتبتُ في معرض دراسة تناولت حافظ الشيرازي، الشاعر الفارسي من القرن الرابع عشر، كي أظهر التمفصلات العضوية للموروث الشعري، أننا نعثر في فنّه على "خلاصة الإنجازات الكبرى للفن الإيراني: براعة الصائغين الذي يرصّعون كؤوساً بالغة الرقّة حدّ التلاشي، والفن الخيميائي لدى الدهانين الذين حوّلوا قباب المساجد إلى قطع من السماء، والحلم الوهّاج لأصحاب المنمنمات الذين كانوا يبعثون النور الذهبي من قلب عتمة المادة، وتأمل الحرفيين الذين اشترعوا الازدهار الفاخر للسجاد الذي يتسم بتوليفة من المستويات المتعددة، تشع بدءاً من شمسٍ في المنتصف، فتولّد تنوعاً مبهجاً من حدائق الجنة. تلكم هي التقابلات التي لا تعد ولا تحصى التي توقظها فينا قصائد حافظ الشيرازي.[2] أي أننا نعثر في فنّ هذا الشاعر الكبير على جميع التماثلات البنيوية والتشاكلات التي تحكم روح حضارة كانت في أوجها، وإنّ هذه الروح تبقى متماسكة ما لم تزعزع قواعدَها رياحُ التغيير، وما لم تفخِّخ تصدعاتُها وتشققاتُها دعامةَ بنيانها الداخلي.

لكن منذ اجتاحت الحداثة والعلوم الإنسانية الحديثة جميع حضارات المعمورة، دخل الفن أيضاً إليها وفرض نفسه بوصفه حقلاً معرفياً مستقلاً. لذلك لدينا في جميع أرجاء العالم كليات للفنون الجميلة في الجامعة وأكاديميات لتعليم الفنون التشكيلية وتاريخ الفن - بخاصة الغربي - من العصور القديمة اليونانية الرومانية حتى الحركات الطليعية في القرن العشرين، ما منحها دينامية لا يمكن إيقافها، وتكتسح جميع أنواع المقاومة الارتدادية للماضي التي تعترض سبيلها،

١ المرجع نفسه، ص. ٥٤.

2 "La topographie visionnaire de Hâfez de Shîrâz", in *Les Illusions de l'identité*, op. cit., p. 62-63.

كما مهّد لتحولاتها المتعددة والمبهرة، وأدى في نهاية سيرورتها إلى تفككها الحتمي وتشظي أنماطها وانهيار جميع الدساتير الثقافية.

حتى مجتمعاتنا لم تعد تقليدية بالمعنى القديم للكلمة، حين كانت الرؤية الشمولية تسري كرعشة تُنعش جميع ميادين المعرفة والفن. إننا نرى فيها – على العكس – التصدعات نفسها التي واجهت الشعراء والفلاسفة في نهاية القرن الثامن عشر، حين عوّلوا على الفن بعد أن حاصرتهم النزعة النقدية الكانطية العملاقة، بغية الخروج من طريق المعرفة المسدود والنفاذ إلى ما كانوا يتطلعون إليه، أي المعرفة العليا للمطلق. يقول شيفر في هذا السياق: "هكذا نرى كيف أن تقديس الفن من شأنه أن يمنح الفنون وظيفة تعويضية"[1].

نلاحظ اليوم في الدول غير الغربية والعالم الإسلامي خصوصاً أن هناك قطيعة بين الدين والعلوم الإنسانية. وجلي أن مفكرينا لا يرون في الأزمة المزدوجة للأسس التي أشرنا إليها سابقاً مشكلتَهم الأساسية، وذلك لانشغالهم بمشكلات أخرى أكثر راهنية. زد على ذلك أن جزءاً كبيراً من هذه الحضارات لا يزال متشبعاً بهالة المقدس، أي لم يتم إبطال صفة القداسة عنها، فالمعركة التي استعرت بين المفكرين الدينيين والعلمانيين مع بداية الثورة الإيرانية هدأت إلى حدّ كبير في أيامنا، بسبب الاستخدام الأداتي للدين وواقع أن الأخير اقترن بأنماط فكرية تزداد أيديولوجية ومانوية يوماً بعد يوم، إلى حدّ تعطيل كل محاولة تحررية على المستوى الشخصي، وكل ميل إلى الإصلاح السياسي. إن هذه المجتمعات، المشبعة بقداسة قمعية لا يمكن الوقوف في وجهها، تبحث عن أثر عكسي تماماً: الانعتاق من كل وصاية دينية، وإبطال القداسة عن الفكر المهيمن، وإفراغ الفضاء العمومي من جميع عفاريت الماضي الغابر التي تسكنه. إذاً، كان شغلها الشاغل على النقيض من النزعات التي سوّغت الحركة الرومنتيكية. ففي حين أن الرومنتيكية، في مواجهة مأزق النقدية، أرادت الالتفاف على مبادئ الأنوار كي تلج إلى الرؤية الوجدانية للفن، ينشغل

1 *L'Art de l'âge moderne*, op. cit., p. 19.

مفكرونا بكيفية العيش في مجتمع علماني أكثر من انشغالهم بتعويض عجز الخطاب الفلسفي عبر إضفاء القداسة على الفن. لذا، يمكننا القول إن المشكلة الرئيسية لمفكرينا تبقى في نهاية المطاف مشكلة الأنوار، مع فارق دقيق يتمثّل في أن الفصل بين الإيمان والعقل لم يتم إتمامه رسمياً بعد، رغم التجذّر العميق للعلمانية في روح الشباب، وأن الجيل الثالث بعد الثورة استبق على نطاق واسع الصيرورة التحررية لدمقرطة المجتمع.

للإحاطة بالمشكلة لا بد لنا من أن ننكبّ على دراسة النظرية التأملية كما تطورت في نهاية القرن الثامن عشر وبداية التاسع عشر، ولهذا الغرض استندت من جهتي إلى كتاب جان ماري شيفر. سنرى فيمَ قد تؤثر هذه النظرية المرجعية في أجزاء أخرى من العالم، وبأي طريقة يستطيع مفكرو هذه العوالم أن يؤوّلوا تاريخ الفنّ الذي أصبح تاريخهم أيضاً.

النظرية التأملية للفن

سرعان ما انتشرت النظرية التأملية للفن كما تطورت على يد الرومنتيكية الألمانية وفلاسفة المذهب المثالي لاحقاً، في جميع أنحاء أوروبا، بل أثرت أيضاً في الحداثة. استمدت معظم الحركات الرومنتيكية أفكارها حول ماهية الفن من الألمان، خاصة من الأخوين شليغل Schlegel ومن شيلنغ، كما الحال مع مدام دو ستايل Mme de Staël على مستوى أوروبا قاطبة، وكولريدج في إنكلترا، وفيكتور كوزان Victor Cousin في فرنسا، ومانزوني Manzoni في إيطاليا[1]. حتى بودلير Baudelaire لم يسلم من هذا الأثر، ذلك أن نظريته حول "ملكة الملَكات"، أي: المخيلة الخلاقة، تدين بالكثير لإدغار بو Edgar Poe، ولنصه *The Poetic Principle* [المبدأ الشعري]، ولكتاب كاترين كرو Catherine Crowe، *The Night Side of Nature* [الجانب المظلم من الطبيعة]. فقد استلهم هذان الكاتبان من أطروحات كولريدج الذي استوحى

١ المرجع نفسه، ص. ٣٤٥.

بدوره من أوغست شليغل وشيلنغ وفيشته Fichte، في حين أن هؤلاء الثلاثة كانوا قد أعادوا تأويل "المخيلة المنتجة" لكانط التي أخذت معنى ملكة شعرية نستطيع بواسطتها الارتقاء إلى مصاف المطلق[1]. إذاً، ثمة علاقة نسبٍ روحية ونظرة وجدانية عن الفنّ تمتد من نوفاليس Novalis وشليغل إلى هيدغر، مروراً بهولدرلين Hölderlin وشيلنغ وهيغل وشوبنهاور ونيتشه. خلاصة القول: إن النظرية التأملية للفن استحواذ ألماني بامتياز، ستمتد تبعاته حتى الحركة الطليعية في مطلع القرن العشرين، حيث نجد أصداء لها لدى كاندينسكي Kandinsky وماليفيتش Malevitch وكلي Klee وموندريان Mondrian. وفي هذا، يقول شيفر جازماً:

> إن في الأزمة الحالية في الخطاب حول الفنون علامة لا تُضلِّل أحداً، وهي أن النظرية التأملية قد استُنفدت حتى آخرها. وآن وقت الخروج من الحدود التي حصرت داخلها الخطابَ حول الفنون، وللنجاح في ذلك، يجدر البدء قبل كل شيء بفهم ما ألزمتنا إياه، وما أجبرتنا على إساءة فهمه.[2]

مع ذلك، صمدت هذه الأفكار خلال قرنين أمام جميع النقلات المزعزعة في الأزمنة الحديثة. أذكر جيداً فرحتي العصية على الوصف عندما قرأت في سنّ مبكرة جداً *Hymnes à la nuit* [أناشيد الليل] والبحث عن "الزهرة الزرقاء" في رواية نوفاليس *Henri d'Ofterdingen* [هنري الأوفتردنغاني]. انتشيت بـ"مثاليتها الساحرة" والرؤى البرّاقة لمخيّلتها: "كلما ازداد الشيء شعرية، ازداد صحّة (je poetischer, je wahre)". هكذا، كان الشاعر بفضل زهده يكتسب معانيَ جديدة بهيئات جديدة، فيقترن الشعر بهالة الحقيقة المطلقة. كان هذا المعنى الشعري الشبيه جداً بالمعنى الصوفي يأخذني فوراً نحو شعرائنا الفرس، فكنت أجد لديهم الثيمات نفسها؛ ألم يفتح عالم المخيلة أبواباً كانت موصدة؟ قلت لنفسي حينذاك

١ المرجع نفسه، ص. ٣٤٦.
٢ المرجع نفسه، ص. ١٧-١٨.

إن الشعر يجب أن يتمتع بمقام أكبر، وأن يُمثِّل، كما يقول نوفاليس، ما هو عصيٌّ على التمثيل بل الرؤية، وأن يشعر بغير المحسوس. يجب أن يكون أكثر عمقاً مما نراه ونشعر به ونختبره. في النتيجة الحقيقة هنا ذات جوهر مغاير وتتحدى قوانين الماغما اليومية. وجميع الإحساسات الخاطفة التي كانت تصلني من شعرائنا، شأن العطار والرومي وحافظ، وجدتها بشكلها المكثّف لدى هذا الشاعر الألماني المدهش. يوجد نظام عليّ، والعالم ليس سوى ظلٍّ باهتٍ له، وكلما صعدنا سلّمَ الوجود أكثر، استطعنا أن نلج أسرارَه وأن ندخل في الفضاءات الرقيقة التي نراها أمامنا بارتقائنا إلى الأعالي التي لا يمكن سبر غورها.

وهكذا، كان على الفن أن يتمتع بالدور نفسه الذي كان يؤديه العرافون في السابق وكبار المتصوفين وطالبو الفلسفة الخالدة. وإن كان الرومنتيكيون، على رأسهم شليغل ونوفاليس، قد شعروا بالحاجة إلى الهرب، فذلك لأن الفلسفة النقدية، بوصفها محصلة الأنوار، كانت توصد بابها في وجههم. وهذا ما يُفسّر الالتجاء إلى الفنّ وطرح السؤال الحتمي: ما الفن؟ أليس التفافاً محموداً من شأنه أن يكشف لنا عن حقائق كانت موصدة أمامنا؟ أليس تجربة وجدانية تبلغ من التعالي حدّاً نلج معه إلى الأساس الذي لا يفنى للوجود؟ تفترض جميع هذه الأسئلة والأطروحات إضفاء القداسة على الفن. ألم يتطرّق بول فاليري Paul Vléry في محاضرته حول "ضرورة الشعر" إلى روح حقبة منزوعة السحر: "عشنا فيها مع شعور مباشر بضرورة ولادة نوع من العبادة، ودين من نوع جديد، وأن نعطي شكلاً لهذه الحالة الذهنية شبه الصوفية التي كانت مسيطرة حينئذ وأوحيت إلينا أو وصلتنا عن طريق إحساسنا العميق بالقيمة الكونية للانفعالات الناجمة عن الفن[١]"؟

إنّ إضفاء القداسة على الفن، المرفوع إلى مصاف العبادة والدين، يفترض معرفة أصيلة عن الوجود مقابل المعارف الأخرى التي لا يمكن أن تكون إلا غير أصيلة وارتهانية. لكن هذه المعرفة كان لا بد من أن يصحبها أيضاً

١ المرجع نفسه، ص. ١٨.

خطاب نظري مؤسِّس من شأنه أن يمدّها بالمشروعية الفلسفية. من هنا، أتت النظرية التأملية للفن التي تجمع في آنٍ طرحاً ذا أساس أنطولوجي ومقاربة منهجية تُولِّد ماهية الوجود التي حُرمنا إياها بفعل الخطاب الفلسفي الذي أزال السحر عن العالم عندما أوصد أمامنا الطريق إلى المعرفة المطلقة. لكن هذه النظرية ذات طبيعة تأملية أيضاً، فهي تكتسي صوراً مختلفة تبعاً للأساس الميتافيزيقي المسوِّغ لها. تارةً هي نسقية مع هيغل الذي إن منح الفن مرتبة المعرفة التأملية وأقرّ بأن المخيلة تعطي لمضمونها الروحي صورة محسوسة، عارض بينها وبين الفكر الفلسفي بوصفه "الواقع الأكثر صحّة" (wahrhaftigste Realität). وطوراً تُصبح موضَعةً للإرادة أو المُثُل المتاحة أمام الفن والفلسفة مع شوبنهاور، وطوراً جينيالوجية مع نيتشه، وطوراً وجودانية مع هيدغر. وإذا كانت مهمة الفن الديونيزي، بالنسبة إلى نيتشه الشاب المتشبّع تماماً بشوبنهاور، تكمن في تمزيق حجاب الوهم الكوني وتخليصنا من غريزة الإرادة، فإن الشعر لدى هيدغر يمنحنا مهرباً من الحياة غير الأصيلة ويضعنا تحت إمرة الكينونة. "نرى جيداً – يقول شيفر – ما يجمع كل هذه الرموز، إنه الحنين إلى حياة أصيلة وغير مرتهنة ولا تزال تحتفظ بقداستها"[١].

خلف جميع هذه الثيمات، نلاحظ وجود تقابل بين الحنين إلى مكان يتعذر الوصول إليه عن طريق الفكر، أي إلى أرضٍ مجهولة لا يعرف سبيلها إلا الفن بوصفه فضاءً مستقلاً، وبين حنين المتصوفين والعرفاء والباحثين النهمين عن الطريق الملكي للعرفان. لذا، تجد الأطروحات الصوفية للرومنتيكيين والفلاسفة المثاليين، إضافةً إلى المفارقات المدوّخة لدى نيتشه واستحواذ نسيان الكينونة لدى هيدغر، أصداءً مألوفة جداً لدى مفكري العوالم حيث الأفكار لم يُفقِدها احتجابُ المقدّس رونقَها. ولا ننسى في هذا السياق هذه الحقيقة الرئيسية: إن الحركة الرومنتيكية كما الفلسفة المثالية الألمانية، وفكر معين من فلسفة هيدغر، كانت حركات محافِظة أساساً، بل رجعية في مناحٍ عدة. فقد سعت

١ المرجع نفسه، ص. ٢١.

في نهاية المطاف إلى إسقاط المبادئ العلمانية للأنوار، وإلى إعادة السحر إلى العالم وإضفاء الشعرية عليه وبناء وحدته المقوَّضة من جديد. تلوح من وراء هذا الحنين إلى الأصول أخروية معينة، وتبدّل في النظرة. "إنه استحواذ فلسفي ولاهوتي بالعمق... وعلى هذا النحو بالتمام عاشه فريدريك شليغل ونوفاليس وهولدرلين وشيلنغ وهيغل"[١].

إذاً، كيف نتعامل مع هذه النظرية الأخاذة؟ فهي إن استنفدت حتى آخرها، فإنها ما زالت تحتفظ بتأثيرها، لا لشيء إلا بسبب الثقل الهائل للفلاسفة الكبار الذين جسَّدوها في التاريخ كلٌّ على طريقته. تتأتى أهمية هذه النظرية من أنها تمتدّ حتى الحركات الطليعية في مطلع القرن العشرين، فجوهر الفن يتجلّى عبر كل نشاط فنّي أياً كانت طبيعته. ذهب ماليفيتش إلى حدّ القول إن جوهر فن التصوير يُرشِد حتى الفنانين غير التصويريين، وإن هذا الجوهر يقوم على عناصر تتمتع بمرجعية ذاتية شأنها شأن اللغة التي تمتلك نحواً وقاموساً خاصاً بها (كاندينسكي)، وإن استقلالية اللغة هذه تُعين الفنّ على كشف "الواقع الحقيقي"، وذلك عندما ينفُذ الفنان، كما يقول كاندينسكي، "إلى الجوهر والمحتوى الكامنين تحت جلد الطبيعة". يخضع اكتشاف هذا الجوهر لتطور عبر الزمان، ويمتدّ من الانطباعية إلى الفن المجرّد مروراً بالتكعيبية. أي أن تاريخ الفن في تقدّم متواصل، ولا بد له أخيراً من أن يُفضي إلى نظرة أخروية، بل توليفة مطلقة من الفن والمجتمع. كتب موندريان بين عامي ١٩١٩-١٩٢٠: "على الرؤية التشكيلية المحض أن تُشيّد مجتمعاً جديداً، مثلما كانت قد شيدت في الفنّ تشكيلية جديدة"[٢]. خلاصة القول: لا مهرب من الامتدادات والتبعات الهائلة للنظرية التأملية للفن، ولا يسع المهتم بالفن التغاضي عنها، لو على مستوى الدراسات التاريخية. لذا إن الحضارات غير الغربية، حتى إن لم تُسهم في إعدادها ولم تكن حاضرة لحظة بروزها في التاريخ، ليست أقلّ

١ المرجع نفسه، ص. ١٩.
٢ المرجع نفسه، ص. ٣٥٣-٣٥٤.

تأثراً بها، وإن كان ذلك بلا دراية منها.

على تخوم العوالم المتقاطعة

في ما يخص الفن الموروث، يمكننا أن نقول بخصوصه ما قاله هيغل بخصوص موت الفن على العموم:

> التماثيل أضحت الآن جثثاً غادرتها روحها الحيّة، وكذلك أمست التراتيل كلماتٍ انسحب منها الإيمان، وموائد الآلهة خلت من المأكل والمشرب الروحيين، والوعي لم يعد يلقى اتّحاده الجذل بالماهية حاصلاً من لعبه واحتفاله ولم يعد الوعي يلقى في اتحاده بماهيته تلك التجربة السعيدة المتحصّلة من لعبه واحتفاله (...) كذلك القدر لم يعد يعطينا آثار ذلك الفنّ مجتمعةً بعالمها، فلا يهبنا ربيع الحياة الإيتيقية وصيفَها حيث كانت أزهرت وأينعت تلك الآثار، بل لا يهبنا إلا الذكرى المتحجّبة التي لذلك الواقع... إننا لا نحيا في تلك الآثار، بل نتمثّلها فحسب.[1]

فإن لم يكن الفن عند هيغل سوى لحظة انتقالية في تجلي المطلق – تتجاوزها الفلسفة في طورٍ لاحق من انتشار الروح –، وإن لم يعد يؤدي مهمة تاريخية لأن شعلة المعرفة الديالكتيكية انتقلت إلى أيدي الفلسفة، فهو في العالم الذي نعيش يبدو أنه ميّت حقّاً لكن دون أن يأتي شيء آخر ليحلّ محلّه. ولإدراك ذلك، يكفي أن ننظر إلى المساجد البشعة التي لا تعد ولا تحصى المبنيّة اليوم في إيران، وأن نقارنها بالفترات الخلّاقة للسلجوقيين أو التيموريين أو بصروح الصفويين في أصفهان؛ سنفهم حينذاك أن ما نُشيده اليوم بجرأة لاواعية هو حرفياً نسخة كاريكاتورية ساخرة عمّا كان موجوداً في الماضي. حتى أننا لم نعد ننجح في نسخها بشكل سليم، ولا تقليد الأعمال القديمة قدر المستطاع،

[1] المرجع نفسه، ص. ١٨٧.

أو احترام النِسب الأنيقة التي تميّز هذه المعالم. ولا يقتصر الأمر على حقيقة أننا توقفنا عن الابتكار، بل حتى الرؤية "المثالية" التي كانت تبثّ الروح في هذه الأعمال القديمة المبهرة اختفت نهائياً في رمال الصحراء. كأننا اقتُلعنا من ذاكرتنا الجمالية بلا رجعة، ولم يعد بمقدورنا بعثها من رمادها، وأن رابطتنا بها باتت مستلبة كلياً. "ثمة صور كاريكاتورية أكثر شبهاً من الصور الشخصية نفسها"، يقول برغسون. من جهتي، أعتقد أن هذه الملاحظة السديدة تترجم حقّاً الحالة الذهنية السائدة في هذه الأماكن. لا شك أن الشعر، من بين كل الفنون التي نمّاها الإيرانيون في تاريخهم الطويل، لا يزال صامداً وذاكرته لا تزال تنتقل من جيل إلى جيل، والإيرانيون ظلّوا له مخلصين إلى حدّ ما. لكن، كيف نعيد تقويم فنّ زماننا؟

علينا أن نتقبّل أولاً أنه رغم ما نملكه من فنّ عظيم في الماضي، فإن ما نواجهه اليوم هو حصيلة تصفيح هائل نُمارسه يمنة ويسرى وفي الاتجاهات والميادين كافة. التصفيح هو طبقة رقيقة من الطلاء الذي يغطي غلاظة الأشياء، فهو يكسي الأسطح المشققة والمتآكلة بفعل الزمان بلبوسٍ زاه؛ إنه واجهة مبهرجة تُخفي البلادة والذائقة السيئة المحيطة. إننا عرضةٌ لتفجّر الموروث ولمزقه غير المتكافئة، وخرقه المرقّعة. إننا – باختصار – أمام حضارة غدت شبحاً. وبما أننا لا نمتلك أصالة نضعها مقابل أصالة الغرب، علينا أن نتتلمذ على يد حداثة بتنا ضيوفها الذين لم يُدْعوا. ما عاد بمقدورنا أن نرسم كما كان يرسم أصحاب المنمنمات في سابق الأزمان، ولا أن نبني كما كان يبني المعماريون القدماء المجبولون بالفطرة على علم النِسب الذهبية[1]، وليس أمام ابتكاراتنا سوى المرور من موشور الحداثة إن هي أرادت أن "تتفعّل". فنحن نحمل داخلنا آثارها المتراكمة بلا وعي في غالبية الأوقات، إذ إننا ورثتها الشرعيون دون أن ندري. تلوح في مكان ما، إلى جانب هويتنا المترنّحة، وخلف إدراكنا للعالم، جميع الأنماط المتفرّقة والمنحلّة لتاريخ الفن الغربي، خاصة على امتداد القرن

[1] النسبة الذهبية في الرياضيات تتحقق عندما يكون مجموع عددين مقسوماً على أكبرهما يساوي النسبة بين أكبر العددين إلى أصغرهما. (م.)

الذي مضى. لم يكن لدينا تاريخ للفن كما في الغرب، ولذا علينا أن نتمثّل تاريخه وننظر إليه كأنه تاريخنا الخاص ما دمنا في جميع الأحوال جزءاً من تاريخ العالم. ونحن بمواجهة هذا التاريخ المؤثِّر الذي قلب القوالب النمطية رأساً على عقب وزعزع برشاقة جميع القواعد، ليس أمامنا سوى خيار واحد: أن نعيد تقويم ما تبقّى من عالمنا في ضوء هذه التأثيرات، وأن نستخرجه إن كان لا يزال موجوداً بعد من قشرة الجروح التي ساء التئامها، ثم أن نبحث لها عن مكان، أو بالأحرى عن تجذّر جديد داخل هذا العالم. حتى إن هجرت الآلهة الهياكل المقدّسة، فإن الروح لا بدّ تحوم في مكان ما فوق الأطلال، قاصدة إلى التجسد في قالب ملائم أهلٍ لمقامها. والحال أن هذه الروح، مهما كان الشكل المحتمل الذي قد تأخذه، لا مجال كي تعبّر عن نفسها إلا بلغة حداثية، أي لغة خضعت لجميع تحولات تاريخ الفن. أضف إلى ذلك أن التشكيلة الراهنة لعالمنا المتعدد ثقافياً والمجزّأ تُساعد في ذلك دونما صعوبات تذكر.

غير أننا نشهد اليوم انزياحاً مزدوجاً. فمن جهة، يتفجّر المركز المؤسِّس للقيم الجمالية في الغرب، فيبدو من المستحيل الانحياز إلى هذه المدرسة المهيمنة أو تلك، كما حدث مع ولادة المدرسة التكعيبية أو الطليعية في مطلع القرن العشرين. ومن جهة ثانية، نشهد ولادة بؤر لإبداعات جديدة، رغم أنها آتية من الأطراف، تستثمر المركز عبر التشكيلة الواسعة من الحساسيات الجديدة التي تُحضرها معها. إنّ هذه الإبداعات الجديدة الصادرة من أوساط مختلفة وتُغذيها رؤى أخرى مختلفة، عندما تتفعّل باللغة الحداثية – هذا أمر مهم جداً لأنها لا تستطيع أن تُوجد إلا بأن تُصبح حداثية – تكشف عن تشكيلة كاملة من الرؤى غير المسبوقة، التي لا يوجد ما يُناظرها في الرقعة الثقافية الغربية. فتتجاوز بذلك خصوصيات الثقافات المكنّاة "المحلية" وتُظهر بعداً وجودياً نادراً يعكسُ، كونه يُزهر على تخوم العوالم المتقاطعة، تجربة خاصة للإنسان. وتكشف بعد ترجمتها عبر موشور الحداثة عن قطاعات كاملة من العوالم المقصية التي كان الغرب قد أبعدها في طيّ النسيان.

تُولّد هذه التشكيلة الفسيفسائية لجميع الثقافات المتقاطعة نطاقاتَ تهجين لا سابق لها في تاريخ البشرية. فتصبح ثقافة العالم أشبه بجعبة حيث الآثار المترسّبة من جميع ثقافات الكوكب، بما فيها البالية، تطفو من جديد على السطح من أعماق العصور السحيقة، فتغدو الرؤى المتأخرة زمانياً ومكانياً مصادر إلهام. يحدث أن يأتي كتّاب وفنّانو العالم الطرفي بإثراءات غير متوقعة. أن يشعر الكتاب الأميركيون اللاتينيون بارتياح تام في واقعيتهم السحرية لأن "الخيال يختلط تماماً بالتاريخ" لديهم، أو أن يتمكن الكتاب الهنود الأنغلوسكسون من مقاربة عوالم لا حدّ لها، ذلك راجعٌ إلى كونهم يجسّدون بدقة تلك المناطق المفتوحة من اللقاءات الخصبة، والأخيرة تبقى محوراً لكل التحولات. لا يقتصر الأمر على الثقافة التي تصبح بمنزلة كلّ غير قابل للفصل عن بعضه بعضاً، بل إنّ الفن نفسه، مع رغبته في التقدم خطوة تلو الأخرى، ما يلبث أن يُنكر الماضي. هذه هي، وفق جان كلير Jean Clair، "اليوتوبيا التي ينمّيها جميع الرواد: فالأنموذج لم يعد في الماضي، إنه في المستقبل (...)، ولم يعد البارادیغم الجمالي قائماً على تقليد ممارسة قديمة، بل بات يكمن في التحطم العنيف الذي يرافق التجاوز"[1].

هكذا، كما يضيف جان–فيليب دوميك Jean–Philippe Domecq، فمن تجاوز إلى تجاوز، ومن قطيعة مع الأسلاف إلى أخرى، ما نلبث نحدُّ من التعبيرات الفنية، وينحصر انشغال الفنّ في ما ينبغي أن يكونه، ويصبح بذلك "فناً عن الفن[2]"، ويفضي في نهاية المطاف إلى طريقة يحلّ فيها النهج، أيّاً تكن طبيعته، محلّ العمل نفسه، إذ بات العمل يحظى بامتياز أقلّ من امتياز النهج الذي لم يعد أكثر من مجرّد ركيزة إرشادية له[3].

لو تخيلنا فيلماً قصيراً من ثلاث دقائق يُفترض به عرض روائع الماضي وفق

١ مأخوذاً عن:
Jean-Philippe Domecq, *Misère de l'art. Essai sur le dernier demi-siècle de création*, Paris, Calmann-Lévy, 1999, p. 42-43.

٢ المرجع نفسه.
٣ المرجع نفسه، ص. ١٢٤.

تسلسل زمني منذ كهف لاسكو حتى يومنا[1]، سنجد الأعمال وهي تتابع واحداً تلو الآخر، وفجأة في هذا الاستعراض تحدث قطيعة: إنه بيكاسو في القرن العشرين. بعد ذلك، خلال الثواني الخمس عشرة الأخيرة التي تغطي القرن العشرين، ستظهر صور لا يربطها ببعضها بعضاً شيء: "عمل تجريدي لكاندينسكي، لوحة المربع الأسود لماليفيتش، شبكة لموندريان وأخرى لكلي، طباعة حجرية لميرو Miró، المبولة لدوشامب Duchamp، لوحات الكولاج لماتيس Matisse، امرأة دي كوننغ De Kooning، لوحة من رسوم بولوك Pollock بالتنقيط (...) علبة حساء كامبل لوارهول Warhol، عمود موري Morris، ميكي من صنع جيف كونز Jeff Koons... إلخ"[2]. بكلمات أخرى: تتلاحق سلسلة من التمزقات ومن الانقطاعات المتسارعة، تنتهي بأن تنفصم عن بعضها بعضاً. لكنّ هذا التشظي في الفن وفي ما ينقله من أفكار إنما يتوافق كذلك مع تجزؤ كميات الوجود وتشتتها المذهل، ومع تفرّق الهويات العائمة، ومع عالم الشواش حيث نعيش، وحيث يتلَف كلّ شيء ضمن بوتقة الأشكال المتحلّلة. فلم يعد من معيار أكسيولوجي يحدد الفن، ما خلا ارتجال خطوات نهج تزداد جرأة يوماً بعد يوم، كأنّ فنّ دوشامب "المسبق الصنع" قد أصبح رحماً مولّداً لجميع الاختراعات الممكنة.

يجب على مفكري عوالمنا أن يعرفوا كيفية تفسير هذا النظام الجديد للأشياء، أكان على مستوى الأدب أم الفن. أي أنّ عليهم ألا يكتفوا بمعرفة ما يُسمى روح العصر، والحالة التي كان عليها الفن، والتي لم يعد عليها، بل عليهم فوق ذلك النظر في إدراج فنهم الخاص ضمن هذا العالَم المُجزّأ، العالم الذي بفعل شواشه وغياب أيّ قواعد سارية فيه يُقدِّم إلى جميع فناني العالم مجالاً هائلاً من المناورات. إنّ هذا الإدراج، مع ما قد يولّده من غياب مربك للتجانس وغموض مزعج، من شأنه أن يكشف عن مسارات غير مستكشفة ومحفوفة بالمخاطر أحياناً، تقع ضمن متاهة معقدة من اللقاءات الثقافية، متاهة تشكّل ازدواجية زماننا، شئنا أم أبينا.

---

١ المرجع نفسه، ص. ٢٠٣.

٢ المرجع نفسه.



رحلتي خلال القرن الخامس عشر

ما مصدر "القطيعة" التي تُعارض الفن التقليدي في البلدان الشرقية مع الفن الغربي الذي ينتشر على نطاقٍ واسع وبإيقاع متسارع منذ قرن؟ كنت منذ عشرين سنة في زيارة إلى المتحف الوطني للفنون بواشنطن في ذكرى اكتشاف كريستوفر كولومبوس Christopher Columbus للقارة الأميركية قبل خمسمئة عام. حمل المعرض عنوان "حوالى ١٤٩٢: الفن في عصر الاكتشاف"، وجمع بين ثقافات الكوكب المعاصرة كافة في أواخر القرن الخامس عشر. وقد صُدِمت حقاً بحجم وغنى ووفرة الموضوعات التي قُدِّمت فيه، والتي امتدت من الشرق الأقصى إلى حقبة موروماتشي Muromachi (١٣٣٣-١٥٧٣) في اليابان، وسلالة مينغ Ming (١٣٦٨-١٦٤٤) في الصين، إلى الإسلام تحت حكم العثمانيين والتيموريين (١٣٨٧-١٥٠٢) شرقي إيران وأفغانستان، ومن القارة الأفريقية إلى الفن الأميركي الأصلي في المكسيك والبيرو على السواء، وصولاً إلى القرن الخامس عشر في إيطاليا. بينما كنت أتجول على طول القاعات الرائعة بزخرفتها، اجتزت محلِّقاً كالطير جميع حضارات الكوكب وتشرَّبت ثقافاتها الثرية والساحرة بجمالها أحياناً، وكنت كالشاهد الملك على ازدهارها. تولّد لدي انطباعٌ بأن هذه الحضارات المبهرة باستثناء الغرب تتمتع جميعها برؤية شعرية أسطورية رغم خصوصيات كل منها على حدة.

انطلقتْ خلال حكم الموروماتشي، المعروف أيضاً باسم أشيكاغا، ثقافة وطنية جديدة في أحياء باكوفو في كيوتو وسرعان ما انتشرت في جميع ميادين

المجتمع. لعبت بوذية الزِن[1] في هذه الثقافة دوراً لم يكن دينياً فحسب، بل ثقافياً أيضاً، ولاسيما في الرسم الذي استقى من الموارد الوافرة للفن الصيني لسلالات سونغ Song (٩٦٠-١٢٧٩) ويوان Yuan (١٢٨٠-١٣٦٨) ومينغ (١٣٦٨-١٦٤٤). وَسَمت جميع الفنون الهويةَ اليابانية ببصمة لا يمكن محوها، مثل العمارة ومسرح النو[2] والشّعر وتقاليد حفل الشاي وتنسيق الزهور، فازدهرت الحدائق اليابانية في هذه الفترة الحاسمة.

كان أكثر عمل فني معروض أخذني بسحره هو صورة أميتابها Amitâbhâ بوذا، أي "بوذا ذو النور (أبها) اللانهائي (أميتا)" في ناتشي. والجدير بالذكر أن أشهر التصويرات في تلك الفترة (أواخر القرن الخامس عشر) هي أيقونات بوذية تعود إلى طوائف أخرى غير الزِن. صحيح أن بوذية الشان (الزِن باليابانية) كان لها تأثير كبير في التصوير بالحبر الأحادي اللون الذي دشّن "الأسلوب الجديد"، لكن الطوائف البوذية القديمة استمرت بالازدهار لأنها كانت تملك في جعبتها آلاف الصور البنّاءة التي تم تصميمها خلال أكثر من ألف عام. كان الأنموذج الأبرز هو الموجود أمامي تحديداً: أميدا بوذا yamagoshi raigô، وهو بودهيساتفا[3]، أي رؤية قوامها الرحمة من إله يهبط بهيئة ملاك سماوي كي يرافق روح الميت إلى جنّة أرض الصفاء عند سوخافاتي (صاحب النعيم). ومن يلتحق بأرض الجمال الاستثنائي هذه لا ولادة جديدة له في العالم الأرضي. وعندما يتمّ الاتصال المباشر مع البودهيساتفا، نتلقى التنوّر ثم النجاة، وكذلك نفلت من الموت والميلاد في "دورة التناسخ" (سامسارا[4]). إلى جانب ذلك، تكشف

١ لفظة يابانية (Zen) مستمدة من أصل سنسكريتي هو dhyana، ومعناها التفكّر أو التأمل. وهو اسم لمدرسة روحية بوذية غايتها المعرفة. (م.)

٢ فن مسرحي ياباني يرجع تاريخه إلى القرن الرابع عشر للميلاد. يرتدي الممثلون فيه أقنعة، ويتخاطبون باستعمال نبرة الصوت نفسها، وتصاحبهم فرقة موسيقية مزودة ببعض الآلات التقليدية. تنتصب خشبة المسرح في الهواء الطلق، وتدعم سقفها أربعة من العواميد الخشبية. (م.)

٣ لقب معناه الكائن الذي هو تنوُّر، وهو في مذهب المهايانا البوذي شخص نوراني يؤجل الالتحاق بنرفانا أو خروجه الشخصي من عالم الشقاء حتى تحصل كل الكائنات المدركة على التنوّر أو مقام بوذا. (م.)

٤ لفظة سنسكريتية تعني حرفياً السير بلا هدى، ومعناها الاصطلاحي هو حالة التنقل في العوالم

هذه الأيقونة عن قصة تُشكِّلُ جزءاً من الإرث الروحي لمنطقة كومانو، وتحكي أن امرأة عجوزاً من هذه المنطقة تمنّت أمنية ورعة، وهي أن تذهب في حجّ إلى معبد مياوجي في هاما قبل أن تغادر هذا العالم. وعند وصولها إلى الهيكل، كوفئت منبهرة برؤية أميدا بوذا الذي طلع من بين كومة من الغيوم المشعّة، من وراء سلسلة جبلية؛ وبذلك تكون قد بلغت التنوّر قبل موتها[1].

ما إن عبرتُ من اليابان إلى الصين، حتى تجلّى أمامي عالم مختلف. يبدأ العصر الذهبي للتصوير الصيني مع حكم سلالة سونغ، أي قبل سلالة مينغ بكثير. "سيبلغ الفن التصويري مع مصوّري سونغ - يقول فرانسوا تشينغ François Cheng - الذين أعقبوا فناني تانغ ومعلمي فترة السلالات الخمسة الكبار مبلغاً من الرهافة والكمال لم يبلغه أحد قط من قبل"[2]. كان هذا التصوير يرمي إلى التعبير عن حالة روحية لكونه نابعاً من تأمل طويل. وليس من المدهش أن يكون وانغ وي Wang Wei (٦٩٩-٧٥٩)، المصوّر والشاعر والمؤيد القوي لبوذية شان، هو الذي افتتح هذا الطريق[3]. لكن معظم الرسّامين الكبار في القرن السابع الميلادي أصبحوا بالفعل مؤيدين لبوذية الشان التي فتحت طريقاً حيث المكان برمته ما هو إلا صدى أو انعكاس لـ"الخلاء الكوني" (سونياتا)، فتكتمل في عقل هؤلاء المعلمين الصينيين توليفة كبرى يُماهون بمقتضاها وعفو الخاطر بين البوذية والتاو، ثم بين التاو والشان، ونكون هنا أمام الدهيانا (dhyâna) [التأمل] في البوذية[4]. تُترجَم هذه الرؤية على مستوى الخليقة بأن العارف يصير هو ذاته موضوع معرفته، والفنان يتماهى مع صورة ما يُصوّره؛ ولمّا كان الكلّ موجوداً في الكلّ، فإن مجرّد وردة توحي بغابة كاملة، وذرةُ غبار بجبل مهيب، وهذه

والأكوان، أي في دورات من الميلاد والموت، أو في عوالم السيلان الكوني والتغيُّر. (م.)

1 Sherman E. Lee, "Manifestation of Amida Buddha at Nachi", *in* Jay A. Levenson (ed.), *Circa 1492, Art in the Age of Exploration*, National Gallery of Art, Washington, 1992, p. 368.

2 *L'Espace du rêve. Mille ans de peinture chinoise*, Paris, Phébus, 1980, p. 20.

٣ المرجع نفسه، ص. ١٨.

4 Osvald Siren, *The Chinese on the Art of Painting*, New York, Schocken Books, 1963, p. 91-108.

الحالة من المشاركة الصميمية مع الطبيعة تتمّ تلقائياً بفضل التنوّر المفاجئ والفوري. هكذا، يعتمل الخلاء الذي تنبجس منه الصور أيضاً داخلَ الفنان الذي بواسطة التأمل يبدد الغيوم التي تُخيّم على روحه وينقي قلبه فيصبح صافياً كالمرآة، وقادراً على أن يعكِس تحوّل صور الخلاء الكبير.

غير أن الصور التي لفتتني في هذا المعرض لم تكن صور السونغ، بل إبداعات أتت في مرحلة لاحقة، من المينغ في القرن الخامس عشر. هل كان عليّ أن أتوقع منهم التصوّر نفسه للأشياء؟ وقع نظري على لفافة لمنظر طبيعي معقّد للغاية، هو عمل من أعمال شين تشو Shen Chou (١٤٢٧-١٥٠٩). من يكون هذا الرسّام؟ يشرح فرانسوا تشينغ أن مدرسةً أبصرت النور في أواخر القرن الخامس عشر في مقاطعة تشيانغ سو، وكانت مركزاً تجارياً مزدهراً جداً. أرادت هذه المدرسة أن تستأنف تقليد التصوير الأدبي الذي كان لدى اليوان. وكان على رأس مصوّريها الذين تكفلوا انتشارها اثنان هما شين تشو وتلميذه ون تشينغ مينغ Wen Cheng–ming (١٤٧٠-١٥٥٩)[1]. كان شين تشو مصوِّراً استثنائياً، نسخ جميع تصويرات معلمي الماضي الكبار، وبخاصة المنتمون إلى سلالة يوان. يُقال أن بعض هذه النسخ فاقت الأصل في جودتها. تُدعى اللفافة التي كنت أمعن فيها: "لو، الجبل الأغر". رغم مستوى التعقيد غير المسبوق لهذا العمل، سرعان ما يتحوّل مركز الاهتمام نحو شكل ضئيل الحجم لشخصية أديب أو حكيم تقع على المحور الأوسط للّفافة، وهو موقع يُضفي على توحّده البهي نكهة خاصة. تملؤ مساحةَ المنظر أشكالٌ ملتوية ومشبوكة وزعتها ضربات ريشة يصعب الفصل بينها، فتمنح شعوراً بدوامة من الأشكال المذهلة لا تعرف معها العين الرّاحة، ما عدا في المكان الذي يقف فيه هذا الكائن الرزين الذي، بينما يتأمل شلال جدول ينبعُ من رحم الصخور، ويبقى هو ثابتاً كقطب يتمحوَر حوله هذا الثوران الهائج للعناصر.

شعرت ببعض الابتهاج، وتوجهّت بعدها نحو الهند التي كنت على اطلاع

1 *L'Espace du rêve*, op. cit., p. 28–29.

أفضل عليها كوني كنت باحثاً في اللغات الهندية القديمة. وإذ بي لا أرى أمامي العصر الذهبي للثقافة الهندية، أي فترة غوبتا (٣٢٠-٤٨٠) التي كانت واحدة من أكثر فترات الهند برقاناً وغزارة على صعيد الفن والعمارة والنحت والتصوير. حتى الفن البوذي كان قد عرف ازدهاراً لا نظير له في تلك الفترة، وتشهد على ذلك اللوحات الجدارية لكهوف أجانتا وإيلورا والتماثيل العجيبة لبوذا في ماثورا وسارناث، داخل حديقة الغازيل بالقرب من بيناريس حيث جعل بوذا "عجلة القانون[١]" (Dharmachakra) تدور لأول مرة. كما كانت هذه الفترة خصبة للغاية بالابتكارات العلمية والفنية التي شهدت ازدهارَ عبقرية كاليداسا Kalidâsa الذي كُنيّ بـ"شكسبير الهند". فقد جمع الحاكم الأعظم شاندرا غوبتا الثاني Chandragupta II (٣٧٥-٤١٣) "الجواهر التسعة" المشاهير حوله، الذين كانوا أعظم المستنيرين في عصره، فوُلِد في تلك اللحظة أسلوب عيش وفن على درجة عالية من الرهافة مميِّزين لسلالة غوبتا، فكانا توليفة من الحساسية والمنهج والتبحّر والسيطرة على النفس. وانتشرا في فترة الحكم السلمي لكومارا غوبتا Kumar Gupta (٤١٤-٤٥٥) في سائر الإمبراطورية واعترفت جميع البلاطات المرتبطة بها بسلطتهما، شأنها شأن قصر فرساي الذي أصبح في القرنين السابع عشر والثامن عشر أنموذجاً لجميع البلاطات الأوروبية. "لم تكن الهند على هذه الدرجة من السعادة والثراء والرهافة في يوم من الأيام"[٢].

غمرني الإعجاب وأنا أمام البرونزيات البهية الآتية من جنوب الهند. استطعت أن ألحظ أيضاً تأثير الإسلام الذي استقرّ هناك لوقت طويل، كما في منمنمات **الشاهنامه** للفردوسي (٩٣١-١٠٢٠)، الشاعر الملحمي الفارسي الكبير. كانت نسخة هندية جافية لأعمال من هذا النوع ولا تُقارَن بجلال المنمنمات الفارسية في فترة التيموريين والصفويين. لن يبرز التأثير الفارسي إلا في وقت لاحق، تحت

١ أو "عجلة دارما". الرمز الذي يمثل دارما أو تعليم بوذا للطريق إلى التنوير منذ فترة مبكرة من بداية الديانة البوذية في الهند. (م.)

2 Hermann Goetz, *L'Art dans le monde*, traduction de Claudine Canetti, Paris, Albin Michel, 1960, p. 78.

حكم سلالة مغول، عندما ستصبح الفارسية اللغة الرسمية والأدبية للمملكة خلال قرون، قبل أن تحلّ الإنكليزية محلّها في الحكم البريطاني.

أسرني تمثال لباروَتي[١] ذو جمال أخّاذ. حاولت أن أفهم طابعه الحسي الذي لا يُقاوم[٢]، و"القدرة الخلّاقة" (shakti) لإلهة تُمثّل المُناظر الأنثوي للإله شيفا؛ هذا المزيج من الحسيّة والروحانية نمطيّ للهند وقد يُربك أحياناً أتباع الديانات الإبراهيمية غير المعتادين هذا النوع من الرؤية الإيروتيكية للألوهة. باروَتي هي ابنة الجبال، وإلهة الجمال، شهيّة ومرغوبة لخَطوِها الشهواني. يبعث مجرّد حضورها رغبة في الامتلاك شديدة لدى شيفا. إن كل تلك السمات بالتحديد هي ما أراد النحّات أن تلتقط وتُقدّم. فهو يُجسِّد صورتها بشخصية رشيقة وليّنة وتتمايل بطريقة مثيرة. ويُلبسها ثوباً شفّافاً يلتصق بتعرجات جسدها الشهية والمرتخية، ويضع على رأسها غطاءً من المجوهرات الباذخة، ويُضفي على وجودها شبقية خلّابة تسلب عقل كل من يقترب منها. لكن هذا النحت إنما هو وسيلة "تأمل" (dhyâna) ثرية بالمضامين، وهو أمر قد يبدو غريباً على غير الهنديين. إذ عن طريق التسامي بحسيّة الإلهة، يبلغ الأتباع ذوو القلوب الصافية الجمالَ فوق الطبيعي لهذه الرؤية عبر التجربة الوجدانية لـ"سامادهي[٣]" (samâdhi)، حيث يتّحد العابد والمعبود في اندماج لا ينفصم. خلاصة القول: إن العمل الفني في الهند والصين واليابان هو ركيزة للتأمل وللرؤية الوجدانية للفن.

أخذت الإمبراطورية العثمانية تزدهر في أواخر القرن الخامس عشر، فاستولى محمد الثاني الفاتح على القسطنطينيّة، لكن إمبراطوريات منافسة أخرى تنازعته الهيمنة على الشرق الأوسط. فالمماليك سيطروا على مصر وسوريا، وقبيلة الأغنام البيضاء التركمانية سادت في بغداد وهيمنت على غرب إيران، بما في ذلك تبريز، في حين استوطن التيموريون بلاد ما وراء النهر، تلك المنطقة التي

١ إلهة وزوجة شيفا أحد أهم الآلهة في الهندوسية. معنى بارواتي في السنسكريتية بنت الجبل، وتدعى في التعاليم الهندوسية بنت جبال هيمالايا حيث يعتقد أنها تعيش فيها. (م.)

2 S. Cary Welsh, *in* Jay A. Levenson (ed.), *Circa 1492*, op. cit., p. 488.

٣ حالة من الاستغراق اللانهائي، يُساعد فيها البدنُ العقلَ في التوقف عن وظائفه المعتادة. (م.)

أطلق عليها رينيه غروسيه René Grousset اسم "إيران الخارجية". وسيطروا أيضاً على أفغانستان، وكان بلاطها في هرات الألمع في المنطقة. أصبح التيموريون سادة الفنون بلا منازع، ولم يقتصر تشجيعهم العمارة على بناء صروح مبهرة في سمرقند وهرات، بل أنشؤوا بالإضافة إلى ذلك مدارس كبيرة في فن المنمنمات والخط. ففي هرات، وتحت حكم السلطان حسين بايقرا (١٤٦٨-١٥٠٦)، بلغَ فن المنمنمات الفارسية ذروته. ارتبطت مرحلة الرهافة العذبة هذه باسم معلم كبير، وهو كمال الدين بهزاد (حوالى ١٤٥٦-١٥٣٥) الذي أصبح الرسّام الأكثر موهبة في مدرسة هرات تحت رعاية السلطان بايقرا. هاجر بهزاد بعد سقوط التيموريين إلى تبريز، وتولّى تحت رعاية معلمه الجديد، شاه إسماعيل الصفوي، شؤون الورشات الملكية. كان بهزاد بمكانة جسر يصل هرات بتبريز، وبفضل إسهامه الذي لا يمكن لأحد أن ينكره، وجد فن المنمنمات انطلاقةً أخيرة تحت حكم الصفويين في القرن السادس عشر.

بدت لي المعروضات متباينة: أغلفة لـ**القرآن**، أسلحة استثنائية، بعض الأشياء البهية، كؤوس وقوارير صفوية من الذهب ومرصّعة بالأحجار الكريمة، خزف عثماني من إزنيق، لكنني لم أرَ شيئاً عن فن المنمنمات في العصر التيموري. فاتجهت مع بعض الخيبة نحو الحضارات ما قبل الكولومبية والأميركية الهندية.

سبق أن زرت قارة أميركا الجنوبية بأكملها لإقامة معرض كان يتعيّن عليّ تنظيمه في طهران سنة ١٩٧٨. سافرت إلى المكسيك ويوكوتان، مهد حضارة المايا، وبالينكي، التي ازدهرت في القرن السابع، وغواتيمالا وكولومبيا، وأخيراً إلى بيرو، حيث مدينة كوسكو وماتشو بيتشو، وموقع الإنكا الأثري الخاطف للأنفاس والواقع على أكثر من ألفي متر فوق مستوى سطح البحر، أي حضارات الأزتك والمايا والإنكا. انتابني شعور بالضيق بعد الزيارة، إذ أدركت بنظرة إجمالية كم كانت القارة الآسيوية في تلك الفترة متقدمة على الأوروبية في ميادين عدة. كانت الصين، التي تديرها بيروقراطية فعّالة، مثالاً على إمبراطورية عظيمة. وكانت الممالك الأوروبية الصغرى مقارنةً بالإمبراطورية المتوسطة تبدو

سخيفة، رغم الألقاب البهية التي كانت تهبها لنفسها بسخاء. لم تكن أي قوة أوروبية لتقارن نفسها بالصين أو بالإمبراطورية العثمانية التي كانت قد وضعت لقدمها موطئاً في أوروبا بعد سحق آخر بقايا الإمبراطورية البيزنطية. كان الخزف الآتي من الشرق الأقصى[1] أشبه بمعجزة في أوروبا، وكانت الكتب المطبوعة متداولة في الصين وكوريا قبل فترة طويلة من اختراع غوتنبرغ، وفي التكنولوجيا البحرية كان التباين أكثر مدعاة للذهول.

كانت لدى البحرية الصينية تحت حكم سلالة مينغ ميزة تكنولوجية متقدمة على منافسيها البرتغاليين والإسبان. والمثير للاستغراب أن الصينيين، رغم تفوّقهم، لم يستعمروا العالَم. كان الأميرال الصيني الشهير تشنغ خه Zheng He يدين بديانة الإسلام، وكان سلفه، السيد الأجل شمس الدين عمر، فارسياً يخدم إدارة الإمبراطورية المغولية الصينية، أي سلالة يوان. وقد أجرى تشنغ خه سبع رحلات بحرية مع أسطول ضخم في المحيط الهندي. ضمت الرحلة الأولى (١٤٠٥–١٤٠٧)، التي أنجزت في عهد الإمبراطور يونغلي، ثلاثمئة وسبع عشرة سفينة تحمل سبعة وعشرين ألفاً وثمانمئة وسبعين رجلاً. توقفت في جاوة وعبرت مضيق ملقا وزارت الموانئ الهندية ووصلت حتى بلاط ملك كاليكوت على ساحل مالابار. تلت هذه الرحلة حملات أخرى وصلت إلى أبعد من ذلك فبلغت ساحل عدن الأفريقي وجزيرة هرمز في الخليج العربي. ونحن إذا قارنا حجم السفن الصينية بحجم البرتغالية والإسبانية، فإننا سنصاب بالذهول. كانت سفينة كولومبوس، "سانتا ماريا"، بطول مئة وخمسة وعشرين قدماً وبسعة مئتين وثمانين برميلاً. ولم تتجاوز قوارب فاسكو دا جاما سعة ثلاثمئة برميل. في المقابل، قاد تشنغ خه أسطولاً كان طول السفينة الواحدة فيه ثلاثمئة قدم وسعتها ألفان وخمسمئة برميل. بعد ذلك بقرن، كان الأسطول العظيم الذي لا يقهر، L'Invincible Armada، التابع للملك فيليب الثاني والذي تمّ تجميعه لغزو إنكلترا ونال شهرة مدوّية، لا يضمّ سوى نصف أسطول تشنغ خه خلال أول رحلة

1 Jay A. Levenson, ibid., p. 20.

بحرية له[1]. يُوحي ما تَقدَّم بأن الصينيين لم تكن في نيتهم السيطرة على العالم. كان الغرض من هذه الحملات إظهار هيبة الإمبراطورية، وكانت بمكانة مراسم احتفالية تقدّم فيها الهدايا إلى أمراء وملوك المناطق الصغيرة، تلقى المرساة ثم يدعون إلى زيارة بلاط إمبراطورية مينغ، لإثارة إعجابهم وتطويعهم بالرهافة الشديدة لثقافتهم، ثم إعادتهم إلى موطنهم في الحملة المقبلة.

إذاً، لماذا رغم تقدمهم في عدد من المجالات، لم يحقق الصينيون والحضارات الأخرى غير الغربية القفزة النوعية التي كانت ستسمح لهم - مثل الغرب - بالوصول إلى العلوم الطبيعية؟ فكما يقول بوضوح جوزيف نيدام Joseph Needham الذي كان معجباً بشدة بالأنموذج الصيني:

> عندما نقول إن العلم الحديث تطور في أوروبا الغربية فحسب في عصر غاليليه وأواخر عصر النهضة، نعني بذلك أنه هنا فقط تطورت القواعد الأساسية لبنية العلوم الطبيعية كما نراها اليوم، أي تطبيق الفرضية الرياضية على الطبيعة، والفهم التام للمنهج التجريبي، والتمييز بين الصفات الأولية والثانوية، وهندسة المكان، وقبول النموذج الميكانيكي للواقع.[2]

جليّ أنه رغم التفوّق الآسيوي على الغرب في القرن الخامس عشر، فإن الظواهر التي أشار إليها نيدام لم تقع في غير الغرب. نعرف حقّ المعرفة أن هذه الظواهر تسببت في التوّسع، أي عصر الاستكشافات، ثم في الاستعمارية، ونعلم أيضاً أنها أزالت السحر عن الطبيعة ويسّرت الانتقال من العالم المغلق إلى الكون اللامتناهي. صحيح ربما أنها انبثقت من الاعتقاد اليهودي-المسيحي بسلطة مطلقة وبإمبراطورية عظيمة عالمية يحكمها العقل (logos) الإلهي، على ما يقول نيدام. مهما يكن من أمر، كانت هذه الظواهر في نهاية المطاف وراء ولادة العلم

1 F. M. Mote, "China in the Age of Colombus", ibid., p. 342-345.

٢ مأخوذاً عن:
Sandra Harding, "Is science multicultural? Challenges, resources, opportunities, uncertainties", *in* David Theo Goldberg (ed.), *Multiculturalism, a Critical Reader*, op. cit., p. 352.

الحديث، وهي ولادة لم تقع سوى في الرقعة الثقافية الغربية. هذا هو بالضبط ما يوضحه القرن الخامس عشر في إيطاليا الذي هيّأ الأرضية المواتية للازدهار الذي أتى لاحقاً.

تابعت زيارتي عبر عصر النهضة الإيطالي الذي لطالما سحرني منذ كنت في الخامسة عشرة، أي عندما حطّت رحالي للمرة الأولى في أوروبا. كان القسم المخصص للغرب منظماً حول محاور عدة: مملكة الروح، وعقلنة المكان، والإنسان بوصفه مقياساً لجميع الأشياء، وأخيراً الشخصيتان الشعاريتان اللتان تجسدان هذا التجديد غير المسبوق في تاريخ الفن الغربي: ليوناردو دا فينشي Léonard de Vinci وألبرخت دورر Albrecht Dürer. لكن، قبل تناول هاتين العبقريتين، قررت الذهاب لتأمل لوحة La Tentation de saint Antoine [غواية القديس أنطوان] لجيروم بوش Jérôme Bosch.

بقيت سارحاً لوقت طويل أمام هذه اللوحة الثلاثية الأقسام – اللوحة المركزية والدرفتان المتحركتان – التي توضح المراحل المختلفة لحياة القديس. حاولت أن أفهم هذه الهوامات المذهلة التي كانت تفوق قدرتي، كأن اللاوعي فَرُغ بغتة من جميع العفاريت التي راكمها منذ الأزمنة السحيقة. يقول إيرك نويمان إن جيروم بوش كان واحداً من ألمع المصوّرين الذين أعلنوا قدوم عصر جديد وظلّوا في الوقت نفسه متشبثين بعناد بالدساتير الثقافية القروسطية القديمة. لقد تحوّل شكل العالم بريشته رأساً على عقب، فأمسى شيطانياً وغنوصياً، واكتسى كل شيء فيه لبوس الغواية. واجه بوش واقعاً جديداً أسهم في تشكيله اليأسُ الهذياني لوعيه التزهّدي والقروسطي، أي انبجاس النمط البدئي لأرض تأهل بالعفاريت من حوله، كما لو كانت "جنّة أرضية" موبوءة بالعفاريت والهيئات الشيطانية[1]. نرى في هذه اللوحة فوز الشيطان والعفاريت وهم يملؤون الأماكن

1 "Art and Time", in *Man and Time, Eranos Jahrbuch,* Bollingen Series, XXX 3, Zurich, p. 12–13.

ويقلدون بسخرية الممارسات والمعتقدات المسيحية. إنها هوامات توسوسُ بها الروح الشريرة لروح القديس أنطوان، وهي ذات طابع قروسطي نمطي. وفق النظرية البسيكولوجية لتلك الفترة، في وسع الأحلام أن تردع القوة العقلية التي تسيطر على "القدرة التخييلية" (virtus imaginativa) والصور المتضمَّنة فيها، إذ تأخذ هذه الصور أشكالاً عقلية وتسترشد بالحس المشترك (sensus communis) الذي يُظهرها بدوره كأشكالٍ واقعية كليّاً[1]. وجد بوش نفسه في منزلة بين عالمين متقاطعين: العالم القروسطي، والقدوم الوشيك للأزمنة الجديدة؛ وهنا تكمن في رأيي الجاذبية الآسرة التي يُمارسها علينا. لم تكن دنيوة رؤية التاريخ قد اكتملت بعد في ذلك العصر، فما زال الاعتقاد بنهاية العالم سائداً بشدة – كما تنبأ بها **سفر الرؤيا** – وكذلك بالنصر النهائي لملكوت الله على الأرض بعد تدمير قوى الشر. وكثيرون كانوا يعتقدون أيضاً أن البشرية لا بد أن تعتنق الديانة المسيحية، الأمر الذي يُفسّر حماسة كولومبوس الذي كتب إلى فرديناند وإيزابيلا، ملكي إسبانيا، أن رحلته باتجاه الهند تتطلع إلى محاربة الأوثان والبدع بغية إقامة الإيمان المقدّس للرب[2].

لن نجد مثل هذه الأحاسيس الرؤيوية في غير أوروبا الشمالية. حتى ألبرخت دورر، الذي كان من ألمع الإنسانيين في عصره، لم يكن أقل انشغالاً بنهاية العالم. يُظهر دورر في سلسلة من النقوش الخشبية، وبأسلوب شخصي مُغرِق، النهايةَ الرؤيوية للخليقة وحلمه المرعب بإبادة العالم. قد تكون لوحة La Tentation de saint Antoine واحدة من أكثر التجليّات بلاغةً لمعركة الخير مع الشر.

أعود إلى الجنوب، إلى إيطاليا، إلى أحب المصوّرين إليّ: ليوناردو دا فينشي. عندما كنت مراهقاً أُعجبت بلوحة La Cène [العشاء الأخير] التي رسمها على أحد جدران قاعة طعام الرهبان في دير سانتا ماريا دل غراسيا بمدينة ميلانو. وتأملت لاحقاً في متحف اللوفر لوحات: La Joconde [الجوكندا]، La Vièrge

1 Jean Michel Massing, "Hieronymus Bosch", *in* Jay A. Levenson (ed.), *Circa 1492*, op. cit., p. 135–136.

٢ المرجع نفسه، ص. ٣٤٦.

La Vièrge aux ،[العذراء والطفل مع القديسة آن] à l'Enfant avec sainte Anne rohers [عذراء الصخور]، Saint Jean–Baptiste [القديس يوحنا المعمدان]. لم أفهم الكثير حينذاك، لكن الرؤية الشبابية ظلت محفورة في ذاكرتي للأبد. لم أعثر على لوحات ليوناردو الأسطورية العظيمة باستثناء بعض التصويرات مثل Portrait de Ginevra de Benci [وجه جينيفرا دو بينسي] (واشنطن)، وLa Dame à l'hermine [سيدة مع قاقم] (كراكوف)، لكنني دهشت من رسومه ورسومه التخطيطية ودراساته، مثل: رأس ليدا، وتشريح جسم المرأة ونظامه التناسلي البولي وتمثيله للجنين البشري، والنِسب البشرية على طريقة المعمار الروماني فيتروفيوس – حيث يندرج الإنسان ضمن دائرة ومربع – ودراساته حول التأثيرات البصرية وتدرجات الظل والضوء وراء كرات، والخطة الجوية لمدينة إيمولا التي صممها ليوناردو لقيصر بورجيا، وعلم النباتات – نجمة بيت لحم وغيرها –، والأزهار، ودراسات حول دوامات المياه التي تمر من خلال حواجز لتصبّ في بركة، ودراسات ورسوم تخطيطية حول أدوات حربية – مدفعية ودبابات وأربعة مدافع هاون تطلق وابلاً من الحجارة على ساحة قصر منيع –، ورسوم تخطيطية لمدينة اجتاحتها موجات فيضانية غامرة. كان لديه من الفضول الذي لا يُروى ما يكفي ليتصدّى بجرأة وحماسة لكثير من الموضوعات المتفرّقة. كيف لرجل أن يهتمّ في وقت واحد بالنباتات والفن الحربي والبصريات والهيدرولوجيا والميكانيكا والجيولوجيا والتشريح، ويبقى – بعد كل ما تقدّم – مصوِّراً لا يمكن تخطيه؟

تذكرتُ الملاحظات السديدة لبول فاليري في هذا الصدد:

> إذاً، هاتكم الأكثر روعة لدى ليوناردو، وما يُعارضه ويربطه في آنٍ بالفلاسفة، وهو شيء أكثر غرابة وعمقاً من كل ما سبق وزعمته بشأنه وبشأنهم. ليوناردو مصوِّر: أقول إنه ينظر إلى التصوير كفلسفة. وهذا ما يقوله حقيقةً، فهو يزاول التصوير مثلما نزاول الفلسفة، أي أنه يُضفي عليه شيئاً مختلفاً (...) فهو ينظر إليه كغايةٍ قصوى لجهد عقلٍ كوني

(...) إن التصوير عنده عملية تتطلب المعارف كلها وتقريباً جميع التقنيات: الهندسة والديناميكا والجيولوجيا والفيزيولوجيا. هكذا يقتضي الرسم الأولي لمعركة دراسةً حول الزوابع والغبار المثار... إنه لا يستطيع تمثيلها إلا بعد رصدها بعيون في حالة من الترقّب العارف، كأنها مشبّعة بمعرفة قوانينها.[1]

وليس مصادفة أن يقول ليوناردو عن نفسه إنه أميّ لا يعرف اللاتينية واليونانية، أو ربما كان مثل شكسبير لا يعرف سوى القليل منها. لقد أراد أن يتعلّم كل شيء بنفسه، عن طريق الملاحظة الدقيقة للأشياء؛ أراد أن يكون لديه رأي شخصي في جميع المسائل التي قد تثير اهتمام الإنسان الفضولي. لم تكن القراءة عنده سوى مصدر ثانوي للمعرفة. لذا، كان يرى في التصوير فنّاً يتميّز بالممارسة الحرّة (libéral)، مثله مثل الفلسفة والشعر والدراسات الإنسانية. واطّلع عندما كان متدرباً في مشغل أندريا ديل فروكيو على الفنون كافة، "فتعلّم كلّ شيء في هذه البيئة المتعددة العلوم، وفهم كل شيء وتولّدت لديه الإرادة بأن يتجاوز كل شيء"[2]. لم ينشر ليوناردو أي من الصفحات التي دأب على تدوين انطباعاته عليها، ولأنه كان أعسر، اعتاد كتابة الكلمات بالعكس فلا يمكن قراءتها إلا في المرآة. لكن ما الذي كان يعنيه التصوير في نظره؟ التصوير معرفة، ولكي نعرف علينا أن نتعلم بالتعويل على ذاتنا، لا كالببغاوات بتقليد الكتب التي كتبها الآخرون، بل بالسعي الدؤوب لاستكشاف أسرار الطبيعة ابتغاء الإمساك بمعناها الخفي وقوانينها الكامنة خلف الظواهر، التي تحدد المسار المتعرّج لهذا الطائر، وتفسّخ تلك الجثّة، وإنتاش هذه النبتة، والسرّ الغامض لتلك النظرّة العصيّة على القول. كان ليوناردو وريث الاكتشافات الكبرى للقرن الخامس عشر الإيطالي – المنظور الخطي والمركزي لفيليبو برونليسكي Filippo Brunelleschi (١٣٧٧–١٤٤٦)،

1 "Léonard et les philosophes", in *OEuvres*, t. I, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 1957, p. 1259.

٢ العبارة لأندريه كاستل، اقتبستها ماريانا لورا في:
Le Nouvel Observateur, hors-série, "Léonard de Vinci", février-mars 2008, p. 15.

الذي برز لاحقاً في تصوير ماساكيو Masaccio (١٤٠١-١٤٢٨)، ثم بيرو دلا فرانتشيسكا Piero della Francesca (حوالى ١٤١٦-١٤٢٩) - لكنه أسهم فيها بدوره وابتدع منظوراً جديداً خرج به كعادته عن المألوف، وهو المنظور الجوي الذي يقتضي "إضعاف نسبة الأضواء مع الظلال وتخفيف الألوان ثم تزريقها". ابتكر ليوناردو لاحقاً، حوالى ١٥٠٠، تقنية "المدخَّن" (sfumato) التي تقوم على تظليل الحافات وإحلال الخطوط فتغدو الألوان مخفّفة وملطّفة لتسمح للأشكال بأن تختلط ببعضها بعضاً وتتوه تاركةً شيئاً ما معلّقاً يتعين تخمينه. كان يُراكب طبقات رقيقة من الألوان بعضها فوق بعض، فيصنع بذلك "تدرّجاً من الألوان يذهب من المناطق الخفيفة إلى المناطق القاتمة، والنتيجة أنه استطاع تقديم ما لا نراه في الأعمال الأخرى: أن نأخذ نفساً عميقاً"[1]. فأعمال القرن الخامس عشر الإيطالي التي أنجزها ماساكيو كانت مرّة وقاسية، كما لو كانت جامدة، علماً أنها لم تكن تفتقر الأناة أو المعرفة؛ وكذلك من المستحيل حقاً أن نعرف أكثر مما كان يعرفه مانتينيا Mantegna عن الرسم والمنظور، "ومع ذلك، رغم جلال وقوة تمثيلاتهما عن الطبيعة، فإن شخصياتهما أشبه بتماثيل منها بكائنات حيّة"[2]. لا شك في أن بعض الفنانين حاولوا التصدي لهذه المشكلة، مثل بوتيتشيلي Botticelli الذي بحث عن المرونة بالتشديد الكبير على تموّج الشعر والأقمشة. لكن تقنية "المدخَّن" وحدها على يد ليوناردو هي التي وجدت الحلّ وأفسحت المجال أمام العمل كي يتنفس ويُحاط بالغموض ويجد انسيابية الهواء الأثيرية.

كان ليوناردو أيضاً وريث مفهوم حول الإنسان جاء على يد الإنسانوي الكبير ليون باتيستا ألبيرتي Leon Battista Alberti (١٤٠٤-١٤٧٢). عرّف ألبيرتي في عمله *Della famiglia* [في الأسرة]، الذي كتبه بين عامي ١٤٣٣ و١٤٤١، ما سيمثّل الموقف الأنموذجي لعصر النهضة إزاء الإنسان بوصفه مقياس الكون بأكمله. أظهر ألبيرتي بالاستناد إلى الكلاسيكيين الإغريق والرومانيين أن الرواقيين

1 France Huser, ibid., p. 22.

2 Ernst H. Gombrich, *Histoire de l'art*, Paris, Gallimard, 1995, p. 300.

نظروا إلى الإنسان كمراقب ومدير لجميع الأشياء. فكريسيب كان يحسب أن كل ما هو موجود على الأرض مُسخَّر لخدمة الإنسان، وبروتاغوراس Protagoras، السفسطائي، قال الشيء نفسه[1]. من جهته، أظهر ألبيرتي كيف يُقدِّم الجسم البشري إطاراً مرجعياً لقياس الأشكال كافة، وكيف أن هذا الشكل ارتبط ارتباطاً وثيقاً بعقلنة المكان والهندسة وفنّ العمارة في الوسط الحضري. فمن غير الغريب، إذاً، أن يكون كلٌّ من ابتكار المنظور الخطّي ونسب جسم الإنسان عواملَ حاسمة في تحويل رؤية القرن الخامس عشر عن الحيّز الحضري.

كانت الأنماط المثالية التي يقوم عليها مُجسّم الإنسان في عصر النهضة مستوحاة من النسب العبقرية التي تخيّلها المعمار الروماني فيتروفيوس Vitruvius. وكان ليوناردو قد صنع منها رسماً جزلاً أصبح رمزاً في ما بعد، ولاسيما أنه كان يرى تماثلاً بين الكون الأصغر والكون الأكبر، فالطبيعة عنده "كائن حيّ عملاق". لكنه هنا أيضاً، بعد أن تبنّى هذه الفكرة كما نلاحظ في رسمه الشهير L'homme de Vitruve [إنسان فيتروفيوس] (الذي أنجزه سنة ١٤٩٠)، عاد ونأى بنفسه عن هذا التصوّر الرياضي للشكل البشري وأنزل مبادئ النسب المثالية منزلة ثانوية[2]. فليوناردو كان مديناً لإقليدس Euclid وأرخميدس Archimedes وأرسطو أكثر منه لأفلاطون. كان ليوناردو يردد قائلاً: "لا يقرؤني من ليس رياضياً"[3]. لقد ذهب في ابتكاراته إلى أبعد من الأطروحات السائدة في عصره. وبحث عن الإمساك بصيرورة الحياة نفسها، والإيقاع الناظم للطبيعة، وقارن الإنسان بالحيوانات الأخرى ونوّه، بحدس خاطف، بالتشابهات الكثيرة بين بعض الأشكال التشريحية، وصرّح بجرأة تؤذن بالنظرية الداروينية عن "وصفٌ للإنسان، نفهم به مَن هم أولئك الذين ينتمون إلى النوع نفسه، كمثل القردوح

1 Martin Kemp, "The mean and measure of all things", *in* Jay A. Levenson (ed.), *Circa 1492,* op. cit., p. 95.

2 Clémence Revest, "La divine proportion", *Le Nouvel Observateur*, "Léonard de Vinci", loc. cit., p. 53.

٣ المرجع نفسه، ص. ٥٢.

والقرد وأشباه أخرى"[١]. إن الحركة الكلية لفكر ليوناردو هي انتقال من الأشكال الميكانيكية إلى البنى المعقّدة للعضوية، فعندما وجّه تركيزه نحو الجيولوجيا، لاحظ الأحافير البحرية على الصخور ووصل إلى استنتاج مفاده أن الأرض والإنسان والضوء في حالة تغيّر مستمر، وهذا ما يُفسِّر المساحة المهمة التي تحتلّها في دفاتره الرسوم البيانية المتعلّقة بحركة المياه[٢].

إن هذا النهم لفهم قوانين الطبيعة لدى ليوناردو، العصامي الحق[٣]، إنما يعود إلى حقيقة أنه لم يتلقَّ أي تكوين نظري من أي نوع. كان نهجه تجريبياً، ومع أنه أراد أن يكتب موسوعة، فإن مشروعه ظلّ على هيئة مخطط أوليّ هائل. لكن ما يجب التشديد عليه هو أن ليوناردو كان فنّاناً في المقام الأول، وخوضه في جميع ميادين المعرفة ظاهرةٌ فذّة في تاريخ البشرية. إنه "النهضة وقد تجسدت في رجل"، وفق وصف كلود ويل Claude Weill[٤].

لا بأسَ أن نختتم فقرتنا بحكاية ظريفة. نال ليوناردو شهرة بلغت أوروبا قاطبة، الأمر الذي حمل الملوك والأمراء على التخاصم ليكون تحت رعايتهم. يُضيف جيورجيو فاساري Giorgio Vasari بهذا الخصوص: "زاد كمال أعمال هذا الفنان الخارق من شهرته حتى رغب كل من يحب الفن، أي المدينة برمتها، في أن يترك لبلده ذكرى ما، وكان يُطلب منه أن يقوم بعمل كبير وبارز يزيّن المدينة ويُعظّمها، كي تستفيد من مجمل العبقرية والنعمة والحكمة التي كانت بيّنة في أعمال ليوناردو"[٥]. نعلم مبلغ إعجاب لويس الثاني عشر Louis XII لحظة رؤيته لوحة La Cène على جدار غرفة طعام الرهبان في دير سانتا ماريا دل غراسيا، ونعلم أيضاً أنه أمر بحضوره إلى ميلانو بينما كان الغونفالونييري سوديريني Soderini يريد

---

١ المرجع نفسه، ص. ٥٣.

2 Kenneth Clark, *Leonardo da Vinci*, introduction Martin Kemp, Londres, Penguin Books, 1988, p. 38.

3 Clémence Revest, "La divine proportion", art. cit., p. 53.

4 "La Renaissance faite homme", ibid., p. 3.

5 *Vie des artistes. Vies des plus excellents peintres, sculpteurs et architectes*, traduction de Léopold Leclanché et Charles Weiss, Paris, Grasset, 2007, p. 189.

من ليوناردو أن يعود بأسرع ما يمكن كي يُنهي العمل الذي بدأه وأهمله. لكن الملك كان من الحماسة للقاء ليوناردو أنه كتب بخط يده أمراً رسمياً جاء فيه:

> أصدقائي الأعزاء والعظيمون، نُعلمكم أننا بحاجة ماسّة إلى السيد ليوناردو في البندقية، رسام مدينتكم فلورنسا، فنحن نقصد إلى جعله يُنجز عملاً بيده بمجرّد أن نصبح في ميلانو في زيارة ستكون قصيرة، وليكن الله في عوننا.[1]

استشاط سوديريني غضباً، لكنه كان يعلم أن ليس أمامه إلا إطاعة أمر ملك فرنسا، فقد تذكّر اختصامه مع البابا الذي هدده بالحرب ما لم يعُد مايكل أنجلو إلى روما فوراً. والنتيجة أن فرانسوا الأول Francis I، خليفة حميه لويس الثاني عشر، أسكن ليوناردو في كلولوسيه بأمبواز، ومنحه مأوى وراتباً جزيّاً، وبعد موته، اشترى أعماله من وريثه أندريا سالاي بمبلغ هائل على ما يُقال. وهكذا ظلّت تحف ليوناردو العظيمة كالجوكندا في فرنسا بفضل سخاء هذا الأمير المتبصِّر.

كان إلى جانب ليوناردو فنان آخر عظيم في هذا المعرض: الألماني ألبرخت دورر. بعض الأمثلة مما رأيته: رسوم بالفحم على الورق، Femmes aux cheveux tressés [امرأة بضفائر] (برلين)، Le Portrait de l'homme noir [بورتريه الرجل الأسود] (فيينا)، Le Portrait de Katarina [بورتريه كاتارينا] (فلورنسا)، ودراسات حول نِسب الجسم البشري، ونقوش بالإزميل مثل Adam et Eve [آدم وحواء]، Le Chevalier، La Mort et le Diable [الفارس والموت والشيطان] (١٥١٣)، Melancolia I [ميلانكوليا ١]، ودراسات حول الزهور مثل السوسن، وألوان مائية على الورق، ونقش على الخشب، Le Rhinocèros [وحيد القرن]... هناك بعض التشابهات بين هذين الفنانين، وقد شدّد مارتان كيمب Martin Kemp

1 Cité par Bruno Nardini, *Portrait of a Master, Leonardo*, traduit par Catherine Frost, Florence, Giunti Gruppo Editoriale, 1999, p. 138-139.

على ذلك كثيراً[1]. فكلاهما فنانان عالمان بامتياز من عصر النهضة. والسعي إلى المعرفة الذي يسم عصرهما بيِّنٌ في أعمالهما. تُظهر حواشي دورر أنه اطّلع على بعض رسوم ليوناردو التخطيطية ودراساته، وتأثّر بها بكل تأكيد. وتشارك كلاهما تشكيلة واسعة من الاهتمامات: من علم المنظور إلى الدراسة التشريحية للإنسان، والمناظر الطبيعية، وحياة النبات والحيوان. وكان لكليهما أصدقاء من العلماء والرياضيين والمرموقين. كلّ واحد منهما كان على يقين أنّ فن التصوير يجب أن يرتقي إلى مصاف الفنون الحريانية، وأكّدا أن الفنان لا بد أن يكتسب معرفة واسعة بالأسس النظرية المتعلّقة بالحقل العلمي. وكلاهما، أخيراً، ترك بحوثاً مخصصة لاستعمال الفنانين، لكن دورر نشرها خلافاً لليوناردو.

رغم التشابهات الخاصة بطريقة التحرّي، فإن اختلافاً أساسياً كان يفصل بين نظرتي الفنانين. فدورر كان مأسوراً بالتنوع الهائل لملكوت الله. وكان يرى أن الفنان إنما هو مؤوِّل مميّز قادر على إظهار حضور الله في جميع الظواهر المتنوعة واللامتناهية للطبيعة. في المقابل، كان عقل ليوناردو يحاول بلا هوادة اكتشاف الوحدة الكامنة وراء تنوع الأشياء. فهو عندما يلج تحت سطح المظاهر، كان يقصد الكشف عن القوانين الأساسية للعالم الفيزيائي. كان يعتقد أن الإنسان، ما إن يُتقن العلل الأولى للطبيعة، حتى يكون بمقدوره أن يسخّرها كي يصنع العالم من جديد ويخلقه كما يحلو له. ورغم الموضوعات الدينية التي كان ليوناردو يتناولها ببراعة هائلة، كان عقلاً شفافاً للغاية لا تأخذه الروحانية أو السحر أو العلوم الباطنية التي أثارت اهتمام كثير من معاصريه، شأن جان بيك دولاميراندول Jean Pic de la Mirandole (١٤٦٣-١٤٩٤) أو مارسيل فيسين Marsile Ficin (١٤٣٣-١٤٩٩)، أستاذ المدرسة الأفلاطونية في فلورانسا.

حاولتُ في نهاية زيارتي أن أجمِل كل ما رأيته خلال رحلتي من الشرق الأقصى إلى أميركا اللاتينية. ففي هذا القرن النعيم، أي القرن الخامس عشر، كان العالم لا يزال هائلاً في تنوعه، والبشر أجمعين يعيشون في تواريخ متباينة؛ كانت

1 “The mean and measure of all things”, *in* Jay A. Levenson (ed.), *Circa 1492, op. cit.*, p. 53.

نظرة الفن في معظم هذه الحضارات لا تزال محاطة باللغز، أكان في الفن الياباني أم الصيني، أو المنمنمات الفارسية والأقنعة الأفريقية أو الآلهة المكسيكية. كنّا نعيش في عالم محاط بهالة من الأساطير والأبطال، عالم مشرع على الإدراكات فوق الحسيّة، وعلى العوالم الأخرى. في زاوية صغيرة من هذا العالم، طرأ تغيّر جذري في النظرة، وتهاوى التوسط بين العالم العلوي والدنيوي، وتم العبور من الأسطورة إلى التاريخ، ومن الرمز إلى المجاز. واكتسى العالم المادي مقاماً جديداً عند دا فينشي ودورر، وراح المكان يُصبح هندسياً والجسم البشري يُطالب بأن يُؤخذ في الاعتبار، وصار المنظور ركناً أساسياً، وأخذت الطبيعة تبوح بأسرارها. في كتابه الشهير *La Civilisation de la Renaissance en Italie* [حضارة عصر النهضة في إيطاليا]، أظهر جاكوب بوركهارت Jacob Burckhardt ببصيرة نادرة التصدّع الذي حدث في الوعي الأوروبي وكان له تبعاته التي لا تعد ولا تحصى:

> في العصور الوسطى، ظلّ شطرا الوعي الإنساني، الشطر الملتفت نحو العالم الخارجي والشطر الموجّه إلى داخل الإنسان، كما لو كانا متخمين بالأحلام أو نصف مستيقظين تحت حجاب مشترك. والحجاب كان منسوجاً من الإيمان والوهم والأحكام المسبقة الطفولية، فكان التاريخ يلوح عبره بألوان غريبة. كذلك، كان ينظر الإنسان إلى نفسه بوصفه عضواً في عرقٍ أو شعبٍ أو حزب أو مؤسسة أو أي فئة اجتماعية أخرى. في إيطاليا، تبدد هذا الحجاب وذهب أدراج الرياح، وولّد إدراكاً ومعالجة موضوعية للدولة ولجميع مسائل هذه العالم مجتمعة. وإلى جانبها، نهض الذاتي بكل ما أوتي من قوة: أصبح الإنسان فرداً روحياً ونظر إلى نفسه بما هو كذلك.[1]

1 *Die Kultur der Renaissance in Italien*, Stuttgart, Alfred Kröner Verlag, 1988, p. 99. (ترجمة المؤلّف)

توضح الملاحظة السابقة ما الذي لا يمكن أن يظهر، في الحضارات غير الغربية، دون أن يُقوّض جملة الموروث، وتُفسِّر أنواع المقاومة الارتدادية والكبح والمحظورات الثقافية والاحتياطات التي تعتمدها جميع الثقافات الآسيوية كي تتفادى أي ثغرة محتملة داخل هذا الكل المتراكب والمتين متانة الهرم. ذلك أن هذا التصدّع الذي حدّثنا عنه بوركهارت ليس إلا بداية سيرورة لا تزال تستمر بوتيرة لا تفتأ تزداد سرعة. فإن كانت هذه العوالم لا تزال منفصلة في القرن الخامس عشر، ويدور كلّ واحد منها داخل الفلك المرجعي لتاريخه الخاص، وإن كانت التبادلات تحدث بخجل عبر الحجّاج أو المسافرين الذين يتجولون من عالم إلى آخر بحثاً عن هذه الحكمة أو ذاك السوق التجاري، ينبغي الإقرار بأن الصروح الهائلة لهذه العوالم لم تعد اليوم سوى صور مطموسة لذكرى حنين.

غير أن هذا التصدّع الذي أطلق عاصفة لا مثيل لها في التاريخ قد بلغ حدوده، كأنه بات دون معنى. أتذكر ما قاله لي يوسف إيشاغبور، عندما كنت أُعلّق معه على قول بوركهارت في باريس، إذ أجابني وقد علت محياه خيبة أمل أنه حتّى هذا التصدّع تمّ تجاوزه. لكن كيف وبأي حيلة محبوكة؟ إذا أخذنا في الحسبان الاختلاجات التي تهزّ العالم الإسلامي بعنف شديد وما تُسفر عنه من انتكاس ثقافي، نستطيع أن نقول بلا مبالغة إن هذا الحجاب بدلاً من أن ينقشع أو يتبخر في الهواء ازداد ثقلاً وعبئاً، وأصبح مع مرور الزمن معطفاً من الرصاص عاصياً على كل تحريض خارجي، كما لو كان أي تشكيك وكل التواء داخل هذا الكل المتراص تدنيسٌ ينبغي تجنبّه بأي ثمن لئلا نستثير غضب الإله المنتقم. ومع ذلك، بالتوازي مع تصلّب الموروث هذا الذي يستخدم بلا وجل كل ما أوتي من وسائل حداثوية قاتلة كي ينشر العنف، نشهد ظهور أحجبة أخرى أكثر رقّة لكنها ليست أقلّ عناداً. هذه الأحجبة، إذا صحّت تسميتها كذلك، هي محاولات شجاعة، ويائسة أحياناً، تسعى إلى العثور على الآثار الصامدة لصور الحكمة القديمة التي كانت تحمل في ما مضى لغة الأساطير والرموز.

دعونا نأخذ مثال الروحانية المكنّاة "العصر الجديد"، التي خصص لها المفكر الهولندي ووتر ج. هانغراف Wouter J. Hanegraaff دراسة بارعة. بعد دراسة المادة الأنغلوأميركية الهائلة لهذه التيارات الروحانية، استطاع هانغراف أن يُصنّفها وفق خمسة محاور: التوجيه (channeling) أو فتح أقنية اتصال نحو مجالات أخرى من الواقع، وهي عموماً طريقة لمفصلة الوحي والتجلي، العلاج (healing) والنمو الشخصي (personal growth) أي اللجوء إلى علاجات بديلة قادرة على الشفاء الروحي والنضج الفردي، وهو نوع من التحرير الداخلي أو الخلاص وفق الحالة، علم العصر الجديد (New Age science)، أي البحث عن رؤية شمولية للعلم تكون أشبه بنسخة جديدة من الفلسفة الطبيعية، الوثنية الجديدة (neopaganism)، وهي سعي إلى إعادة تأهيل الأوثان والبدع التي قمعتها الديانات التوحيدية بشدة، وإحيائها من جديد في عالمنا العصري، وهو تصور تشترك فيه مع الإيكولوجيا، وأخيراً العصر الجديد بما هو كذلك، الذي هو فلكياً عصر برج الدلو، أي رؤية ألفية للعالم. إن هذه الأفكار هي من ناحية أخرى انعكاسات "لعالم باطني على مرآة الفكر العلماني"، كما يوحي العنوان الفرعي لكتاب المفكر الهولندي[1].

ولئن كان البعض في أيامنا يُحاول ما استطاع رتق هذا الحجاب الممزق، فإن من يتجشم عناء ذلك لا يحمل عقلاً قروسطياً وليس متخماً بالأحكام المسبقة، بل يفعل ذلك عن سابق وعي ودراية لأنه يمتلك الأدوات لكي يسدّ هذه الثغرة الأساسية. الإنسان العصري ليس عالقاً داخل معضلات عصية على التذليل، ولديه من الخيارات التي تنعرض أمامه ما يكفيه، ورؤية متعددة المشارب تصنع منه إنساناً رحّالة. لقد صار حاجّاً من دون أن يقتصر حجّه على مسارٍ بعينه، واحتفظ بسعيه دون أن ينحصر بالضرورة في السعي إلى الكأس المقدسة. يتنوع هذا السعي بتنوع الترميق الروحي، فيكتسي طوراً شكل السامسارا (البوذية)، وطوراً شكل

1 *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, Leyde, Brill, 1996.

المايا (الفيدانتا)، وتارةً شكل الزازن[1] وتقنيات التأمل المختلفة. هكذا، تكسر تنويعة الخيارات الدور الضيق للتأويلية، وتتوه في أسفار خارج الزمان والمكان. ذلك أن الإنسان الذي يسعى إلى رأب هذا التصدّع هو أيضاً مرمِّق. والترميق أعتقه من الدساتير المتشددة التي كانت تحبسه في سترته الحديدية المقيِّدة. وبما أن هذا الإنسان يعيش على المستوى الثقافي خلائط متعددة من المفاهيم، فإنه يفبرك على مستوى الاشتراعات (التوجيه والعلاج والوثنية الجديدة... إلخ) اختلاطات تتداخل فيها الماندالا[2]، والأيقونات، واليين واليانغ، واليانتراس والمانتراس. إن هذا الفن التأليفي إنما ينبثق من اللاوعي المتخَم للإنسان العصري ويقترن، داخل فضاء العالم الذي أعيد إليه سحره، بتحولات لافتة. إن إعادة السحر هذه مرتبطة بالدنيوة. فلو لم يكن ثمة نزوح جمعي رمزاني للعالم، أو إبطال أسطرة عن الرؤية الشعرية الأساطرية للإنسان، أو تشقق داخل الوعي (هذا الحجاب الذي يبتعد)، ما شهدنا انبعاث هذا البانتيون الجديد من الصور التأليفانية والمختلطة[3].

لنتخيل الآن أننا نقلنا هذا الوعي الجديد إلى القرن الخامس عشر، ما الذي سيحدث، يا ترى؟ ربما استطعنا أن نجتاز هذه المستويات الثقافية المباينة، لا بإنكارها أو رفضها أو إبعادها إلى مسطح الوثنية أو البدعة، بل بمواكبة رسالتها المتخفية، والإصغاء إلى ما تقوله. لكن، من أجل فهم مداها، لا بد من صندوق أدوات إبيستيمولوجية من شأنه أن يقرنها بهذه الحالة الوجودية أو ذاك المستوى من الوجاهة، أو ذاك المسطح من المعرفة. ذلك أنه بين نظرتنا الحالية وما ينقله لنا أميتابها بوذا عن أرض الصفاء، والشان عن التصوير الصيني واللفافات التيبتية، ثمة بالإضافة إلى الانشقاقات التاريخية، انزياحات أنطولوجية. إذاً، لا بد لإنسان اليوم من أن يتوافر على أدوات مفاهيمية إن أراد اجتياز هذه الانشقاقات، ولا بد من شبكة قراءة ملائمة تتيح له أن يعرف الوثبة الفائقة التي تشكل خصيصة هذه

١ تقنية تأمل في مذهب الزن البوذي، وتعني حرفياً "التأمل الجالس". (م.)

٢ لفظ سنسكريتي يعني حرفياً الدائرة أو القرص، وهو مجموعة من الرموز استعملها الهندوسيين والبوذيين للتعبير عن صورة الكون الميتافيزيقي. (م.)

3 *La lumière vient de l'Occident*, op. cit., p. 273–275.

الرؤى، وفي الوقت نفسه الوعي التفكّري الذي يموضعها، كما لو كنّا نهتدي إلى الموضع الشاغر في شيء ما، والعالم المختفي الذي كان محتوىً فيه، في آنٍ.

لكن هذه المغامرة من وجهة نظر معينة أكثر سهولة للغربي منها لنظيره الشرقي، لماذا؟ لأن "الحجاب" إن كان قد مُزِّق منذ زمن طويل عند الغربي، فإنه لم يُنحَّ عند الشرقي بالتمام ومهمته هي عكس الغربي: التخلّص من الانطباعات المترسِّبة لعالم أكل الزمان عليه وشرب، وتهيئة الأرضية للوعي بهذا التشقق الذي يحمل آثاره دونما وعي منه. عليه أن يعيه إن أراد الشفاء منه ويعقد عرى التواصل مع روحانية لا يزال يجسدها دون أن يعرف حقّاً أين يُدرجها ولا كيف يدمجها في النظام الجديد للعالم. فمن دون هذا الإدماج لمجمل تاريخ القرون الخمسة الأخيرة التي يجسدها على طريقته، ومن دون تعلّم هذه الهوية العصرية التي لا تتوافق مطلقاً مع ترسّبات ماضيه، لن يتمكن أبداً من أن يكون رجل زمانه.



هل طهران مدينة شِعاريّة؟

لست مختصّاً بالتخطيط الحضري أو بفن العمارة أو بتاريخ الفنّ، أو حتى بعلم الاجتماع. أنا أساساً مفكرٌ حرٌّ كان ذات يوم باحثاً في اللغات الهندية القديمة والأديان المقارنة، وفيلسوفاً بعض الشيء. ومع ذلك، كنت مهتمّاً بالمدن القديمة، وبالمعنى الرمزي للحواضر الكبرى، الغربية منها والشرقية، تلك الحواضر المفعمة بالتاريخ وتحتوي على المعالم السنِيّة لتاريخ البشرية. أثارت إعجابي دلفي وبيناريس وأنغكوروات والمدينة المحرّمة وكيوتو والأقصر وماتشو بيتشو وأهرامات المايا في بالكيني بيوكوتان. وأحببت "المدن الشِعارية (emblématique)" شأن أصفهان وإسطنبول وفلورنسا وروما وطليطلة. حتى أنني حاولت أن أفهم العالم المصغّر المدهش الذي كانته باريس ذات يوم بصفتها مركزاً ثقافياً للعالم المسيحي في العصور الوسطى وعاصمة القرن التاسع عشر، وفق والتر بنيامين الذي كان لديه ولعٌ حقيقي بهذه المدينة. في مقالة قديمة نشرتُها في فرنسا، تجرأت حتى على مقارنة أصفهان بباريس وأظهرت إلى أي مدى كانت إحداهما على الطرف النقيض من الأخرى. فلئن كانت باريس الهوسمانية[1] في زمن الإمبراطورية الثانية "مدينة تعجّ عجّاً، ومترعة بالأحلام"، كما أجاد في وصفها بودلير، فإن أصفهان بقيت - بالعكس منها - مجرّد رؤية "من عالم المثال" معلّقة في فضاء الأحلام.

---

١ نسبةً إلى جورج هوسمان، المهندس والسياسي الفرنسي المعروف الذي وضع مخطط باريس في القرن التاسع عشر، المُسمى بـ"المخطط الهوسماني". (م.)

في ما يخصّ طهران، مسقط رأسي، وبقدر ما أذكر من ذلك الماضي البعيد، عشت فيها في فضاءات منزاحة حيث الشكل والمضمون، بدلاً من أن يُسفرا عن تكافلٍ ناجحٍ، يُخطئان كل الانشقاقات الناجمة عن الاعوجاج. إن شيئاً لم يكن في موضعه، لأننا كنّا نعيش في مرحلة انتقالية حيث كانت أنقاض العالم القديم تضحك هازئة إلى جانب حداثة مشوَّهة كانت تحاول أن تتوطد بشق الأنفس. فكنّا نَجمع أشياء غير متوافقة جنباً إلى جنب، و"عوالم" متنافرة، فتتجاور وتتراكب عبر تشكيلات كيفما اتّفق، ثم تتواطأ بينها. هكذا انتابني شعورٌ دائمٌ بالعيش في أرض محايدة. شهدت أفول عصور متقادمة، وانبعاث فترات مشوّهة لا يكاد يظهر منها سوى ملامحها العريضة. وكنت شاهداً على بروز عهود تلي بعضها الآخر بوتيرة مدوِّخة دون أن تُفضي إلى تمفصُل متناغم. بدا لي كل شيء خطأً، والحقيقة أن كل شيء كان كذلك. ومع ذلك تعلّمت أن الفضاء والمدينة التي تجسّده، لا ينبثقان هكذا، مصادفةً. ثمة خلف هذه التحوّلات عقلٌ يتصورها، وروحٌ تشترعها، ورؤية تضعها حيز التنفيذ. لقد عرفت أمراً: توجد بين المسكن، أي الحيّز المكاني المشيَّد، ومن ثمّ المدينة، وبين الفضاء الذهني توافقات كثيرة، وأنه لا يمكننا أن نُدخل أي تعديل في طرف دون التأثير في الآخر، وأن الفضاء الذهني هو في نهاية المطاف الذي ينمذج ويهيكل المسكن وروح المدينة. عندما يتفجّر الفكر ويفقد بوصلته ومركز ثقله، نشهد حينئذ جميع أنواع الانحرافات، بما فيها أكثرها شذوذاً. وهذا للأسف ما نراه في أيامنا في التجمعات السكنية الضخمة في الجنوب، في المدن العملاقة والمترامية الأطراف التي لا تكتفي بتلويث الهواء الذي نتنفس، بل تتسبب في تسميم روحنا أيضاً. فالبشاعة ليست تلوثاً مثل أي تلوث آخر؛ إنها عدوان حقيقي ضد حسِّنا الجمالي.

إن العمارة منوطةٌ بحلم جماعي، وبيوتوبيا أو باستيهام. يستحيل فهم باريس الهوسمانية دون الأيديولوجيا المَلَكية للإمبراطورية الثانية، كما يصعب فهم العمارة الضخمة لبوليفار "رينغ" في فيينا دون أن نضع في حسباننا مَلَكية هاسبورغ

والدور المهيمن للبورجوازية التي شخصنت قيمها العليا – الحق (Recht) والثقافة (Kultur) – في أربعة معالم بطراز مختلف: البرلمان على الطراز النيوكلاسيكي (Reichsrat)، والمجلس البلدي على الطراز القوطي (Rathaus)، والجامعة على طراز عصر النهضة والمسرح الباروكي (Burgtheater). إن التخطيط الحضري لمدينة مثل أصفهان الصفويين ما كان قابلاً للتصور دون أخذ مثال رياض الجنة البدئي في الحسبان، وهو مثالٌ كان له أثر دائم في تمظهرات الفن الفارسي. لذا إن كل محتوى مكاني إنما يحمل مسبقاً في داخله منوالاً وجودياً وطريقةً خاصة في تعقّل العالم وفهم معناه. كتبت في *Les Illusions de l'identité* [أوهام الهوية] ما يلي:

> عندما نتنقل من بيناريس إلى أصفهان، ثم باريس ولوس أنجلوس، فإننا لا نعبر فضاءاتٍ مختلفةً فحسب، بل نتشرّب عوالم غير متجانسة. تارةً نشهد كما في بيناريس تزامن جميع أطوار الحياة وهي تُعرَض أمامنا كما في رؤية سينمائية للسامسارا (دورة التناسخ اللامتناهية)، وتارةً نبلغ كما في أصفهان الرؤيةَ السحرية للقبب الفيروزية، كأنها تحلّق في الهواء، وطوراً نصبح شاهدين كما في باريس على ملحمة الروح وتجسّداتها المتتالية عبر الزمان، وطوراً نتمدد كما في لوس أنجلوس إلى ما لا نهاية عبر الأفقية المملّة للذات ولانتشاراتها المتورّمة التي لا تعد ولا تحصى.[1]

فإن كان الإنسان قادراً على اشتراع فضاءات على هذا القدر من الاختلاف، وإن كان قادراً على إحداث هذا التنوع في حضوره في العالم، فإن مردّ ذلك أن جميع هذه الفضاءات تشكّل إلى حد ما جزءاً لا يتجزأ من طبيعته، وأنها تُمثِّل بدورها منظورات مختلفة من طبوغرافيا روحِه، وأنها رغم كونها كُبِتت بعد اندفاعة الحداثة الظافرة، تستطيع أن تنبجس بطرائق ملتوية، وأن تستنكر بالصياح والهزل وجودَها المضطهَد. وخير مثال على ذلك المباني غير المتناسبة والمشوَهة والممسوخة في إيران الإسلامية اليوم، والأبنية الشنيعة للمساجد

1 Op. cit., p. 133-149.

البعيدة كل البعد عن أي حسّ بالنسب، كأننا عجزنا حتى عن مجرّد نسخ النماذج القديمة، أو أيضاً تلك الواجهات المبهرجة، أو ما يُسمى الواجهات الحديثة والشبيهة بجروح التأمت بشكل سيئ وبخرق مرقّعة تَستعرض أمامنا عالماً في خضمّ التحلّل، وأرضاً مقفرَة ومكروبة ومثيرة للشفقة أحياناً.

كل مدينة أصيلة هي أيضاً طِرس، أي رَقّ بآثار طوتها صفحات تاريخها طيّ النسيان. وليس مصادفةً أن يكون فرويد قد قارن، في كتابه *Malaise dans la civilisation* [عُسر في الحضارة]، طبقات النفس بالطبقات الأثرية لمدينة روما. لأن روما طِرس حقيقي نجد فيه إلى جانب أنقاض وأطلال المدينة الرومانية العتيقة مبانٍ من القرون الوسطى، والأعمال الكبرى لعصر النهضة، والقصور الباروكية الفخمة، ناهيك عن المباني الحديثة جداً. والكلّ فيها متداخل ومتراكب: يتّحد الأقدم مع الأحدث عهداً، والأسمى يُجاور الأكثر تفاهة، وتتراكب العصور بعضها داخل بعض، وذلك عبر نمو عضوي لا نظير له. والمدينة قد تصبح أيضاً صورةً تُجسّد العالم والتاريخ. لنأخذ مثال باريس. ما من مدينة تشبهها في خاصيتها النادرة لكونها كتاب العالم (liber mundi)، أي مخطوطة من حجر، ومشهد طبيعي من الذكريات التي تضعنا قراءة رموزها على درب روح الغرب. قدّم المخرج السينمائي الروماني بول باربا نيغرا Paul Barba–Negra رؤيةً موحية جداً لباريس، فهو يشرح الرسالة التاريخية لهذه المدينة بصفتها حركة تذهب من الشرق إلى الغرب، على طول نهر السين، أي من كنيسة نوتردام إلى ميدان النجمة، حيث نعثر على الأطوار المتعاقبة لهجرة الروح. فإن كانت الكاتدرائية القوطية في قلب جزيرة سان لويس هي بزوغ فجر النور، وعالماً مصغّراً كاملاً يدمج في حلمه الحجري العلمَ الكلي والكوسمولوجي للعالم – على الأقل بالنسبة إلى إنسان القرون الوسطى –، فإن متحف اللوفر، مقرّ إقامة الأمراء، هو مكان تقديس السلطة الدنيوية، فهنا تحلّ السيادة المطلقة للكاهن الملك محلّ العلم الكوني للكلّانية. وإلى الغرب، نصل إلى ميدان الكونكورد، المكان الذي تمت فيه التضحية بالحق الإلهي

للملوك من سلالة الكابيتيون على مذبح الثورة، في حين أننا إن أوغلنا أكثر إلى الغرب، نرى قوس النصر الذي دشّن إشراقة الإمبراطورية، أو بالأحرى إشراقة الأيديولوجيا الجديدة على الجهات الأربعة للبسيطة. لا أعرف حقيقةً هل نتعامل هنا مع مغيب الآلهة أم التقدم السريع للروح البشرية، كما أكد كوندورسيه. يبقى أن الصيرورة الهيغلية تجد في باريس تجسداتها المعمارية الأشد بلاغة، وليس ثمة من مكان يُضاهي هذا المكان يمكن أن نرى فيه مسرحاً لعمليات الروح في المكان والزمان يبلغ هذا المبلغ من الكمال.

لنعد إلى طهران، ونسأل: هل هي استيهام، مثل ذاك الذي رآه بودلير في باريس، هذا الرؤيوي للحداثة، عندما كشف عن "الثنايا المتعرّجة للعواصم القديمة"، حيث حتى الهول ينقلب إلى مصدر ابتهاج؟ أم أنها من نوع سانت بطرسبرغ الطيفية والحالمة، بل الشبحية كما حلم بها وتصورها كل من غوغول وديستوفسكي؟ بالطبع، لا! فطهران، خلافاً لأصفهان التي كانت بحد ذاتها عالماً مصغراً، لم تكن يوماً مدينة شِعارية، ولم تستطع يوماً أن تحوز المكانة المرموقة لمدينة مفعمة بالتاريخ. هل طهران مدينةٌ طِرسٌ شأن إسطنبول أو روما أو غيرها من الحواضر القديمة جداً؟ أيضاً لا، لسوء الحظ! والحق يقال: قِدَمها من الناحية التاريخية يعود إلى قرنين ليس إلا، رغم أنه تمّ توثيق وجودها منذ القرن الحادي عشر أو الثاني عشر بفضل بقايا مدينة راجيس القديمة الواقعة إلى جوارها، الأمر الذي منحها بعض البهاء.

ظلّت طهران، التي أصبحت عاصمة الإمبراطورية الفارسية في أواخر القرن الثامن عشر بقرار من مؤسس سلالة قاجار الحاكمة، آغا محمد خان، ورغم البهرجة التي زينها بها الملوك على التوالي، قرية صغيرة لا تخلو من الكياسة وودية بعض الشيء، ومنكفئة إلى ذاتها مثل صدفة اللؤلؤ، وتشي عمارتها مسبقاً بانحدار رؤية كانت قد بلغت ذروتها في فترة الحكم الصفوي. عرفت طهران تحت حكم سلالة بهلوي نموّاً حديثاً حقيقياً: جادّات واسعة مستقيمة تصل الشمال بالجنوب والشرق بالغرب، وتنتشر الأشجار على أطرافها، مغيّرةً

الروح الشرقية للمدينة رأساً على عقب. لكن هذه التشكيلة الجديدة أثارت انشقاقاً اجتماعياً بين الشمال الحديث للمدينة، المأهول بالأثرياء الغربيين، وبين الجنوب التقليدي حيث ما زال يعيش الناس حول البازار والبقايا الأثرية المحفوظة إلى حد ما من عهد منصرم. كما تمت إعادة تصميم المشهد الحضري جذرياً عبر إنشاء الميدان العام حول الساحات والحدائق. بُنيت جامعة ومراكز إدارية وبنك مركزي ومتحف وطني بالإضافة إلى ظهور طراز معماري جديد: الطراز الأخميني الجديد. أياً يكن، أسهم معماريون أجانب كثر في هذه المهمة الهائلة، وأرمن وإيرانيون تدرب معظمهم في مدرسة الفنون الجميلة بباريس. غير أن جميع هذه الإنجازات، على أهميتها، ظلّت مساعٍ غير مثمرة تآكلت بمرور الزمن ولم تنل المدينة مكانة المدينة العاصمة إلا في ظل حكم محمد رضا شاه بهلوي، آخر ملوك النظام القديم. وأخيراً، بعد الثورة، أخذ نموّها أبعاداً غير متناسبة، وامتدت عرضاً وارتفاعاً، فاتحة أبوابها أمام غزو حشود كاسحة من الهجرة الجماعية الريفية، لتصبح بمرور الزمن تجمعاً سكنياً ضخماً من المتشردين، هو مجهَل عدائي لا طابع له ولا هوية. لكن ألا تتمتع طهران بموقع مهيب؟ أعني الجلال البرّاق لسلة جبال البورز المتاخمة للمدينة شمالاً، وأي شخص لديه الحدّ الأدنى من الذوق كان ليظن أن أي تنمية حضرية، في موقع كهذا، ولو كانت على درجة قليلة من الذكاء والتمعّن، ستعمل على إبراز قيمة هذه العطية الاستثنائية التي وهبتنا إياها الطبيعة بسخاء. لكن لا شيء من هذا القبيل؛ جلّ ما فعلناه هو نهبها وتدميرها بفظاظة وشيء من الضراوة.

دعوني الآن أصف لكم هذه المدينة كما عرفتها طفلاً وكما أراها اليوم وأنا على أعتاب شيخوختي. إنها قصةٌ تمتد على مدى أكثر من ستين سنة. تبدأ القصة في أربعينيات القرن العشرين. كانت دار الخليفة ناصري المشهورة – الاسم الذي حملته طهران في فترة ناصر الدين شاه قاجار الذي اغتيل أواخر القرن التاسع عشر بعد زهاء خمسين سنة من حكمه – قد اختفت بلمح البصر. سكنَت عائلتي الحي الشمالي من المدينة، في بيت على طراز Art Deco بناهُ المهندس

المعماري الأرمني فارتان هوفانيسيان في مطلع الثلاثينيات. لم يعد هذا البيت ملكيّتنا لكنه لا يزال موجوداً في حالة تدهور كامل. بقيت طهران مدينةً صغيرة حتى أربعينيات القرن العشرين، وكنّا نتنقل فيها باستخدام الحنطور. امتدّ الحي الحديث في ذلك الوقت على طول ست أو سبع جادّات رئيسية، تجد فيها كلّ جديد: السينما والمقاهي والفنادق والسفارات. وما إن نصل إلى جنوب المدينة، حتى ندخل في عالم مختلف اختلافاً كليّاً. هكذا كان لكلّ من الحداثة والموروث حيّزه الخاص، وتفصلهما عن بعضهما بعضاً خطوط غير مرئية. اتّسمت أخلاقيات الأحياء الحديثة بالكثير من الكياسة: السادة الذين يتلاقون مصادفة في جادة إسطنبول – المركز الصاخب للمدينة – كانوا يلقون التحية وينحنون رافعين قبعاتهم، ولكم بعثت فيّ هذه الإيماءةُ من الابتهاج! أمّا النساء، فلم يكنّ محجّبات، وبعضهنّ اتسمن بأناقة نادرة. عندما أقارن طهران هذه بما أراه اليوم، يحدوني انطباع بأنني عدت بالزمن إلى الوراء، وأنني في فترة مجهولة وغير محددة، حيث ناطحات السحاب والطرق السريعة تختلط مع سكان لا هوية تاريخية لهم؛ إنها ليست إيران التقليدية من الماضي ولا بزوغ فجر الحداثة كما عرفته طفلاً.

لنعد إلى أربعينيات القرن العشرين. كنّا نشعر بأمان عاطفي كبير في تلك الفترة، ونتكيف مع إيقاع المناخ والانتجاع. فنظلّ في المدينة شتاءً، ونتجه إلى المرتفعات بالقرب من الجبال صيفاً وننعزل داخل حديقة جميلة بمأمن من الزمن ونعيش فيها خلوةً من عالم سحري. طهران التي عرفتها، في أربعينيات القرن العشرين، كانت مدينة متحضّرة ومتعددة ثقافياً منذ ذاك الوقت. ففي الشارع الصغير حيث سكنُنا، تشاركنا الإقامة مع جميع الأقليات. كانت تعيش قبالتنا عائلة يهودية في منزل فردي على طراز كادجار، ولعلّها كانت فارسية أكثر منا جميعاً. في آخر الشارع، أقامت عائلة مسلمة تملك أراضيَ كثيرة. إلى الغرب من الشارع موقع مكتب طبيب زرادشتي يحظى باحترام كبير من الجميع. على الجانب الآخر من الشارع متجر النجار الأرمني، آرام، وهو حرفي ممتاز غالباً

ما كان يأتي إلى منزلنا. وأخيراً في نهاية الشارع المؤدي إلى جادة السعدي عائلة مهاجرين يونانيين اعتادت نغماتهم الرخيمة أن تبعث في نفسي الغبطة. أضف إلى هذه الكوكبة سائقنا توماس، الآشوري، أكثر الرجال الذين عرفتهم في حياتي نزاهةً. لقد عشنا معاً لسنوات في مساحات صغيرة نسبياً في وئام جميل، بلا كراهية أو عنصرية، وبتعاطف كبير مع بعضنا بعضاً. بهذه الطريقة، تعلّمت أن أحب جاري عبر التنوع وبعض المسافة.

شهدت في حياتي حدثين تاريخيين كبيرين. الأول احتلال بلدي عام ١٩٤١ من قوات الحلفاء خلال الحرب العالمية الثانية. كنت في السادسة أو السابعة وما زلت أتذكر ذلك بوضوح. بعد أربعين عاماً، في منتصف العمر، شهدت احتلالاً آخر على شكل غزوٍ من الداخل هذه المرة: استولى حشد غفير من المحرومين على المدينة، وقضوا في طريقهم على كلّ من تجرّأ ووقف في وجههم، فانعزل السكان القديمون داخل منازلهم وأصبحوا كأنهم منفيون محليّون. لكن الاحتلال الأول ظلّ، على قصر مدّته مقارنةً بالثاني، أشد أهمية بالنسبة إلينا، لأنه شرّع أمامنا آفاق عالم مجهول، وباستثناء السوفيات الذين أنشؤوا دولة دمى في أذربيجان، فإن المحتلين الآخرين سرعان ما غادروا البلد. كانت تلك هي المرة الأولى التي نتّصل فيها بالغرب على نطاق واسع. شهدنا وصول الروس والإنكليز والأميركيين وكل شيء تبدل بين ليلة وضحاها. أخذ تحوّل البلد وتيرة متسارعة للغاية؛ إنّه أوّل تلقٍّ لنا لجرعة على هذا الدرجة العالية من التغريب. تمثّلت الجِدّة الأبرز في الأميركيين، رغم ما نحمله من انطباع بأننا نعرفهم بفضل السينما، إذ لا يجب أن نستخفّ بالأثر الهائل الذي تتركه هوليوود في أنفسنا. كنا جميعاً متشربين للصور الواردة إلينا من مصانع الحلم الأميركي. وبالطبع، قامت ظاهرة المحاكاة بدورها على جميع المستويات وجعلت منّا أميركيين دون علمنا. أما الإنكليز، الذين كنّا نحذَرهم بسبب ماضيهم وهيمنتهم الإمبريالية، فظلّوا منزوين ومتكتمين، أي في الظلّ بعض الشيء. وقلما خرج الروس من ثكناتهم؛ كانوا معدمين وحزينين جداً، كأنهم يحملون على أكتافهم

صليب البشرية. في حين لم تكن تلك حال الأميركيين الذين انتشروا في كل مكان، فضلاً عما جلبوه معهم من متاع استهلاكية شتى. كانوا مثل قرن الوفرة أو مغارة علي بابا، يتحدثون معنا ويعطوننا الشوكولاتة والعلكة. اجتهد الجميع في محاولة تكلّم الإنكليزية، لكن اقتصرت الفئات الاجتماعية الثلاث التي برعت في ذلك على البغايا والسقاة وملمعي الأحذية. كما اعتاد الأميركيون أيضاً عرض تشكيلة أدوات: خوذ استعمارية مصنوعة من الألياف، نظارات شمسية من نوع "ماكارثر"، وجراميق وأحذية ذات نوعية ممتازة. ولكم افتُتِنّا حينذاك بكل ما هو مصنوع بالآلة في معمل، إذ بدا الأمر لنا كانتقام الصناعةِ من الحرفة! لم تجد الحرفة مجدها الغابر من جديد إلا بعد تحويل طهران إلى بلد صناعي وعاصمة دولية في ستينيات وسبعينيات القرن العشرين.

في الخمسينيات، أقمت في أوروبا للدراسة. لقد عشت الستينيات والسبعينيات كقفزة كبيرة نحو الأمام في جميع المجالات. كانت طهران على الدوام مدينة فقيرة بالمعالم التاريخية، ولم تتطور بنيتها التحتية الحديثة إلا مطلع الستينيات مع تشييد الفنادق الكبيرة والمستشفيات ودار الأوبرا والبنوك وعدد من المراكز الإدارية والتجارية. وضعت شركة "فارمانفارمايان" خطة تخطيط حضري سنة ١٩٦٩ هدَفت إلى تحديد تخوم المدينة على مدى خمسة وعشرين عاماً وتنظيم الأحياء وفق مناطق تجارية وسكنية متعددة، كلّ ذلك لتفادي النمو الهمجي للمدينة. لكن المجريات تغيرت تغيراً جذرياً بعد الثورة. بدا الأمر كأنه زلزال أو تخلّع في الصفائح التكتونية؛ بلغ تنقّل سكان الأطراف والمناطق الريفية نحو المدينة من الهول حدّاً شهدنا معه تشريداً لها إن جاز التعبير. لا شك أنه مع مرور الزمن وظهور جيل جديد متحرر من القيود الاجتماعية إلى هذا الحد أو ذاك، تراجعت الأوضاع على نحو ملحوظ وبدأنا بناء شبكة كبيرة من الطرقات السريعة وترميم الأحياء الجنوبية للمدينة وإنشاء مراكز ثقافية كبيرة مثل "بهمن" في المسالخ القديمة، أو تحسين الخدمات العامة... إلخ. لكن كل ما تقدم لم يجعل من طهران لا مدينة وديّة ولا عاصمة حقّة. وأيّاً يكن من يسكن اليوم

هذه المدينة غير القابلة للتصنيف وهي بلا ذاكرة، لا يمكنه التنصل من أن يسأل نفسه أين يسكن: أفي مدينة أو مَجهل عدائي حيث الجبال المهيبة أينما ولّى وجهه؟ وماذا يفعل كي يتنقل ولا توجد سوى هذه الاختناقات المرورية الهائلة؟ كيف يتنفس والهواء ملوّث، وجوّ المدينة خانق، والبشاعة في كل مكان مع هذه الرسومات التي تغطي جدران الأبنية بالشعارات التي تحتفي بالشهداء، أو توبّخ الغرب بلا كلل أو ملل، مسفرةً عن بانتيون شيطاني حيث لكل عدو مرتبته ومكانه المحفوظ، من أكبر الشياطين إلى أصغرهم؟ هكذا نحن عرضة لقصف متواصل من صور الموت المبتذلة، والتضحية والضغينة، وقد أعيانا الضرب المتواصل للميديا التي لا تمل ولا تكل عن إغراقنا حد التخمة بشعائر وفرائض الدين الرسمي للدولة. يذكرني ذلك بما قاله كورنيليوس كاستورياديس عن روسيا السوفيتية: "سبق وعرفنا مجتمعات بشرية لا تعرف تقريباً حدوداً في ظلمها وفظاعتها. ونحن لا نكاد نعرف بعضَ مجتمعات أخرى لم تأتِ بأشياء جميلة. لكننا لم نعرف قط مجتمعات لم تأتِ بأي شيء غير القبح الإيجابي. ها نحن نعرفها بفضل روسيا البيروقراطية"[1]. إن احتقار كل ما هو جميل ورفض كل ما يعلو الحواس يندرج في إطار بشاعة الأنظمة التوتاليتارية أكثر منه في إطار التعصّب الشديد للمجتمعات الإسلامية حيث خففت إباحة بعض الفلسفة وزر عادات الأجداد. وهذا الجانب "الحديث" والتوتاليتاري بالتحديد هو الذي جعل البشاعة صنفاً بحدّ ذاته، فتبوأت مكانةً شبه أنطولوجية.

السمة البارزة الأخرى التي تُشكّل خاصية هذه المدينة هي التعارض بين الخارج والداخل. كلّما كان الخارج عدائياً، بالنسبة إلى من اعتاد التسكع في الشارع على الأقل، تزداد الحياة السرّية حضوراً وتغدو غير متّسقة مع الصرامة الشديدة للخارج. أمّا الشباب المتمرّدون الذين تعدّوا كلّ الحدود المسموح بها بفضل زيّهم الجالب للأنظار وسلوكهم الخارج عن المألوف، فنجدهم في الشوارع والمقاهي القليلة حيث يعيشون حياة اجتماعية معاً، إلى هذا الحد أو

1 *Devant la guerre*, Paris, Fayard, 1980, p. 238.

ذاك. لكن ليس هذا إلا مجرّد جانبٍ واحد من حياة الواحد منهم، لأنه يعيش حياة أخرى في السرّ، حياة تحت الأرض يُنظّم وفقها دائرته الاجتماعية الخاصة وبيئته الفردية. إن من شأن تجاور كل هذه الواحات الخصوصية المتباينة في هذه الصحراء الهائلة، التي هي الحياة في طهران، أن يُفضي إلى فسيفساء من عوالمَ غير متجانسة تتطور في عصور مختلفة. ثمّة تحت السطح المطلي والمضلل لهذه المدينة المتشردة حياة ثانية تعجّ عجّاً بجميع المستويات التاريخية المتعايشة التي تنعكس في هيئة كشكول زاهٍ لا يراه من لا يقوى على الولوج إلى هذا العالم المبرقش. في كتابه *Héritage de ce temps*، تطرّق إرنست بلوخ إلى "عدم راهنية" الوضع الألماني عشيّة استيلاء هتلر على السلطة عام ١٩٣٣، التي تشهد في آنٍ على ماضٍ "غير محدَّث" و"مستقبل متعثّر"[1]. وهذا ما نراه في إيران في سياقٍ تاريخي مختلف جداً، باستثناء أن غياب الراهنية هذا أقل تبايناً. هذا يكشف عن تدريج يذهب من الألوانِ المعتدلة والانعكاسات الأكثر قتامةً إلى الألوان الأشد برقشة: قوس قزح متشكّل من جميع الخرائط التاريخية للروح. أمسى هذا الواقع في نهاية المطاف نظامَ كوكبٍ عولمي حيث تتشابك الثقافات ويتراكب بعضها فوق بعض، وتمدّ شبكة التواصل البيني جسوراً بين جميع الهويات التي لا تخطر على بال، والناس يتواصلون مع أنفسهم في الآن وبين أيديهم ذاكرة العالم بفضل الإنترنت. يتأرجح قسم كبير من الشباب الإيرانيين المنقطعين عن الأيديولوجيا الرسمية بين اتجاهات عدة: يتمتعون بالحاضر دون الانهمام بالغد، فينزوون وينعزلون بتعاطي المخدرات والكحول وملذات الجسد، ممارسين ما أوتوا من متع الحياة، أو يلجؤون إلى روحانية من نوع العصر الجديد، وهي روحانية ضاربة بجذورها - شئنا أم أبينا - في موروث البلد، الأمر الذي يُفسِّر من جانب آخر العودة على نطاق واسع إلى شعراء شأن حافظ والرومي اللذين أصبحا الأكثر مبيعاً. والمفارقة أن إيران هي البلد الذي تُباع فيه الكتب الفلسفية أكثر من الروايات.

1 Op. cit., p. 104.

من جهة أخرى، أحدثت ثورة الاتصالات ظاهرة أخرى: انفجار إلكتروني وبلبلة كبيرة في العقول. تجذب جميع الموضوعات الساخنة الناسَ، ولاسيما العولمة والإنترنت، هذه الشبكة العملاقة التي تتيح لهم الاتصال بالعالم. يبدو أن الدين الموروث لم يعد يلبي احتياجات الأفراد فيبحثون عن طريقهم، كلٌّ بطريقته الخاصة، وبصورة فردية. إن الاضطرابات التي تصيب المجتمع الإيراني بمنتهى التعقيد ولا يمكن اختزالها إلى مجرّد صيغ مقتضبة. على صعيد آخر، كانت الثورة الإيرانية قد أدت إلى انفجار لاوعينا الجمعي الذي قذف بكل الهوامات الباطنية التي تراكمت منذ قرون في ذاكرتنا السلفية، عبر عملية تطهير على مستوى الأمة بأسرها.

أخيراً ثمة نقطة مهمة هي علمنة الأخلاقيات التي انبثقت من أعماق المجتمع الدفينة. ففي حين كنّا نرى في سابق الأحوال، قبل الثورة الدينية، أمارات على نقلة في سلوكات الشباب – كنّا نرى على سبيل المثال ظهور فتيات في الشارع والجامعات وهنّ يغطين رؤوسهن بشالٍ أسود، وشبان غير حليقين، فكانت مجرّد القراءة السيميائية للإشارات تكشف مسبقاً عن تحولات رئيسية في الذهنيات – نشهد اليوم ظاهرةً معاكسة. ويكفي لذلك أن نراقب الفتيات والفتيان لندرك ونفهم أننا تعدينا بالفعل الحدود التي أجازها لهم النظام الإسلامي. والحال أننا لسنا أمام مجرّد تبدل في الموقف، وإنما أمام تمرّد حقيقي في الأخلاقيات، سواء تعلّق الأمر بالمكياج الظاهر جداً على النساء اللائي يستحضرن على وجوههن كل ما يُخفيه باقي أجسادهن، أو بالسلوك غير المبالي والمتخنّث أحياناً للرجال. تشي جميع هذه الأمارات بلا لبس بأن طهران على عتبة نقلة رئيسية، وأن نوافذ هذه المدينة الرمادية والكئيبة تتمخض عن عالم جديد مختلف جداً عن القديم، وأن اليوم الذي ستنجلي فيه هذه القوى القابعة تحت الأرض، سنشهد فيه، ما لم نكن شهدنا بالفعل، انقلاباً كاملاً للمنظورات، أي العلمانية وقد تولدت من جديد من أحشاء المجتمع المكنّى "إسلامياً".

ثلاثة حوارات

أرض السّراب[1]

– لديك مؤلفات مكتوبة بالفارسية والفرنسية. كنت باحثاً في اللغات الهندية القديمة، أصبح كتابك الذي نشرته في مجلدين عام ١٩٦٧ وأعيد إصداره مرات، بعنوان *Les Religions et philosophies de l'Inde* [أديان وفلسفات الهند]، من الكلاسيكيات في هذا الإطار، ويُدرّس في جامعات مختلفة في إيران. كما كتبت أيضاً كتباً عن الفكر الأسطوري، وكتاباً بعنوان *L'Asie face à l'Occident* [آسيا في مواجهة الغرب]، يَنتقد بشدة الوضع البيني للحضارة المسمّاة "الموروثة". ظهر هذا الكتاب قبل الثورة وأثار الكثير من ردود الفعل. انتقلتَ بعد الثورة الإيرانية إلى فرنسا، وغيّرت لغتك وكتبت ثمانية أو تسعة مؤلفات بالفرنسية حول مواضيع متنوعة مثل الهندوسية والصوفية، ثم كتبت – على سبيل المثال –: "ما الثورة الدينية؟"، "النفس المبتورة"، *Henry Corbin. Latopographie spirituelle de l'Islam iranien* [هنري كوربان: الطبوغرافيا الروحية للإسلام الإيراني]، *La lumière vient de l'Occident*، بالإضافة إلى رواية تراسلية بعنوان *Terre de mirages* [أرض السراب]. عندما ننظر إلى أعمالك يُدهشنا تنوع اهتماماتك. ما تفسيرك لـ"صراع الاهتمامات" هذا؟

عندما أعود بذاكرتي إلى الوراء وأنظر إلى العناوين التي كتبتها منذ زهاء أربعين عاماً، أكتشف بدهشة أنني استخدمت نمطين معرفيين، أو لنقل نمطين تأويليين، هما – تبعاً لمصطلح ريكور – التأويلية المضخّمة والتأويلية الإرجاعية أو نزع الأسطرة[2]. والحق يُقال: لم أتقصّد ذلك. لا شك في أن هذين الاتجاهين

---

١ حوار مع ليلى عزام زنكنة.

٢ يُوضح شايغان في كتابه ما الثورة الدينية؟ المقصود بهاتين التأويليتين، فيكتب:

المتناقضين كانا يسكناني دون وعي مني بذلك، أي أنني كنت "فصامياً" نوعاً ما. تندرج ضمن الفئة الأولى كتبي عن ديانات وفلسفات الهند، ودراساتي المقارنة بين الأديان، ومحاولتي حول طوبوغرافيا الإسلام الإيراني، وغيرها. وضمن الفئة الثانية تندرج دراساتي النقدية حول الحالة الراهنة للحضارات المكنّاة "تقليدية"، والمآل التاريخي لهذه الثقافات التي بقيت خارج تاريخ الأزمنة الحديثة الحافل بالحوادث، ووضعها البيني، أي واقع أنها متموضعة في منزلة بين منزلتين: بين ما لم يحدث بعد وبين ما لن يحدث البتة. كما أنني سألت نفسي أيضاً هذا السؤال الجوهري: ما الأساس الميتافيزيقي لمفكّر يعيش في منزلة بين منزلتين، أي في عالم لا هو بالتقليدي حقّاً بالمعنى الذي فهمه ذوو الشهرة من أسلافه، ولا هو بالحديث بالمعنى الراهن للكلمة؟ هل يرتوي من "مشكاة الأنوار النبوية"، كما يرد في **القرآن**، أم أنه يمدّ جذوره داخل الكوجيتو الديكارتي؟ والنتيجة، في رأيي، كانت فكراً بلا موضوع، مدفوعاً خارج مداره المرجعي، وفناً متردياً، وسلوكات أقل ما يُقال إنها غير متّسقة، بل عبثية في بعض الأحيان. لماذا كفّت الحضارات الآسيوية الكبرى عن الابتكار منذ القرن الثامن عشر وأخذت تعتمد على ترسانة ذاكرتها الجمعية على نطاق واسع؟ سبق وتطرقتُ إلى هذه المحاور في كتبي بالفارسية، التي تسببت في بعض المقاومة وبمقدار لا بأس به من سوء الفهم. فقد اتُّهِمت بالغلو في نقد الموروث والحنين إليه في آنٍ. ولعلهم محقّون في ذلك، ذلك أن كتبي - خاصة قبل الثورة الإيرانية - كانت ثنائية المعنى، زد على ذلك أن *L'Asie face à l'Occident*، على سبيل المثال، ينتهي بفصل شبه تنبؤي: "الظلامية الجديدة"، كأنني شعرت بطريقة ما بالخطر الوشيك المحدق بنا. جليّ أن اهتمامي توجّه بعد الثورة إلى انبعاث المقدس بلبوسه العنيف، وإلى

أبان ريكور عن طريقتين في تناول الرمز: "إما بالأساطير (الخطيئة الأصلية، الهبوط من الجنة، الشعور بالذنب)، وإما بالتحليل النفسي الذي تعامل مع الظواهر على أنها ظواهر مرضية".
وتترتب على ذلك إمكانية قراءتين للرمز: قراءة تبالغ في الرفع من شأنه مثل قراءة مرسيا إلياد، وقراءة تختزله وتحطّ من قدره مثل قراءة فرويد نفسها.
ويضيف مقتبساً ريكور: "نجد من ناحية منهجاً لاهوتياً شعرياً أسطورياً، ومن ناحية أخرى منهج التظنّن، ويمثّله كل من فيورباخ وماركس ونيتشه وفرويد". (ص. ٦٤-٦٥) (م.)

استرداده اللاواعي من طرف الأيديولوجيات الحديثة، خاصة إلى الالتحام بين الماركسية الشائعة وبين المحتوى العاطفي للأنماط البدئية الدينية، وهي الظاهرة التي تناولتها بالدراسة في كتابي **ما الثورة الدينية؟**، أي بمجمل القول: ظاهرة أدلجة الموروث. أصبح الحديث عن مضار الأدلجة أمراً شائعاً وعلى لسان كل إيراني منذ أكثر من عشر سنوات. وإلى هذه الفئة، ينتمي أيضاً **النفس المبتورة**، وهو كتاب نقدي يتناول حالة الفصام الثقافي وحقول الاعوجاج وأنماط التصفيح التي غالباً ما نجريها بأسلوب غير واعٍ بغية خلق أفكارٍ هجينة ومختلطة. في هذا الكتاب كما في السابق، حاولت أنْ أنحت أدوات مفاهيمية جديدة، وكانت في معظمها غير مسبوقة، ففي هذا المجال بالتحديد برزت أصالة هذه الكتب. خلاصة القول: لقد أدركت أن التناقضات التي تتناولها هذه الكتب هي إما أن تتجلّى على شكل وعي مزيف على صعيد الخطاب السياسي، وإما على شكل فصام إبيستمولوجي على الصعيد الفردي. باختصار: أردت أن أفكّك أنماط الخلط وأن أُظهر التصدّعات والفجوات وحالات غياب التوافق الأنطولوجية. هل نجحت؟ هذه مسألة أخرى. حاولت بما أوتيت من أدوات الخروجَ من المنطق المريح والضّار الذي ننتهجه، نحن الشرقيين، للبحث عن كبش فداء يُعيننا على تبرير إخفاقاتنا التاريخية في كل خطوة خطوناها.

– الغريب هو مقدار السهولة لديك في الانتقال من موضوع إلى آخر في أعمالك. فبين كتاباتك حول الهند والفلسفة المقارنة – وأعني مثلاً الفكر الهندي والتصوّف الإسلامي – ومؤلفاتك حول أدلجة الموروث والمحاور التي تعالجها في "النفس المبتورة"، ثمة قطيعة، واسمح لي أن أقول إنها قطيعة إبيستمولوجية نوعاً ما. كيف يمكنك أن تنزلق من مناخ إلى آخر بهذا اليسر؟ بعبارة أخرى: ما هي الأسباب التي دفعتك إلى مثل هذا الانقلاب؟

أنتِ تريدين أن تعرفي أساساً لماذا لجأت إلى هذين الدربين من المعرفة، كما قلت في بداية هذه المقابلة. للإجابة عن هذا السؤال المهم، في نظري على الأقل، عليّ أن أعود إلى الوراء إلى مرحلة الدراسات المقارنة، أي الفترة التي عنيت فيها

بالروابط بين الهند والإسلام وبترجمات النصوص السنسكريتية إلى الفارسية في القرن السابع عشر، وتُعدّ ترجمة الأمير دارا شكوه لـ*cinquante Upanishads* [الخمسين يوبانيشادة] مثالاً كلاسيكياً في هذا السياق. كما تعلمين، هنالك لحظات مميّزة في التاريخ تتواصل فيها الثقافات عن طريق مدارس مترجمين حقّة وليس بطرائق متفرقة. يمكننا أن نسوق كمثال ترجمة الفلسفات اليونانية القديمة إلى الآشورية ثم العربية تحت حكم العباسيين، التي أسفرت عن حركة فكرية مذهلة في الإسلام، ولا تزال شعلتها متّقدة في إيران اليوم بسبب التجديدات المذهبية العديدة التي غذّتها. نستطيع أيضاً أن نسوق مثال ترجمة النصوص العربية إلى اللاتينية، التي أجريت في طليطلة منذ منتصف القرن الثاني عشر وأفضت في أوروبا القرن الثالث عشر إلى ما بتنا ندعوه "الرشدية اللاتينية"، وكذلك الأمر بالنسبة إلى الترجمات التيبتية والصينية للشريعة البوذية الماهايانية. يُظهر ما تقدم أن اختلاط الأفكار والمذاهب بين حضارات كبرى على هذا القدر من التنوع، شأن الغرب المسيحي والإسلام والهند والتبت والصين، ليس ظاهرة نادرة في التاريخ. ونشهد فيها في كلّ مرة ظاهرة الاستحالة. ذلك أنه ثمة بين هذه الرؤى، على فروقاتها الرئيسية، تشاكلات وتماثلات، بمعنى أن الصور التي تنقل المحتوى الميتافيزيقي تتحرك بانسجام في ما بينها، وتعبر عالماً لتدخل في عالم آخر مناظر له بنيوياً، وذلك دون أن يطرأ عليها أي تغيّر نوعيّ أو إفقار لقوامها الرمزي، كما قد يحدث في حالة اللقاء بين الموروث والحداثة، وإنما يتم الاقتران بأشكال تبقى في كلتا الحالتين متشاكلة. خلاصة القول: يحدث التبادل على مستوى الأساطير والرموز، وتبقى اللغة المهيمنة في مثل هذه الحالات شعرية أسطورية، وتندرج المَلَكة المسيطرة المسؤولة عن الربط، في إطار الملكة التخيلية الخلّاقة.

إذاً، علّمني هذا العمل أنّ مقارنةَ وولوج هذه العوالم الباطنية أحياناً يستلزم استخدام أدوات تفسيرية مختلفة، لئلا ننزلق إما إلى تمهيات تبسيطية للغاية، وإمّا إلى تباينات غير قابلة للاختزال. وكما كان يقول بول ماسون أورسيل Paul

Masson–Oursel، ينبغي القيام بـ"مماثلات تناسبية"، والقول – مثلاً – إن ما تكونه A بالنسبة إلى B هو ما تكونه Y بالنسبة إلى Z، ولا يعني هذا أنّ A هي مكافئ Y أو أنّ B مكافئ Z، بل يعني ببساطة أن للمماثلات دورٌ تؤديه ولا يمكنها تأديته إلا في العوالم المتشابهة التي تتمتع على فروقاتها بمنظور روحي مشترك وبتجربة ميتافيزيقية متشابهة إلى هذه الدرجة أو تلك.

إليكِ هذا المثال الملموس: مفهوم الحكيم أو – لنقل – "المتحرر الحي" (Jîvan-mukti) في الهند ومفهوم "العارف بالله" في الإسلام الروحاني. فنحن إن نظرنا إليهما، يمكننا القول إن المتحرر الحي الهندي هو بالنسبة إلى المعادلة الميتافيزيقية القائلة بوحدة الذات الباطنة والكل الموضوعي (âtman-brahman)، يحوز المكانة الأنطولوجية نفسها التي يحوزها العارف بالله بالنسبة إلى الفناء بالله. لكن هذا لا يعني القول بتطابقهما وتعادلهما التام، بل يُظهر البنى المتماثلة والتشاكلات الأكيدة. وهذا التجانس البنيوي للتجربة العليا هو الذي يجعل المماثلات ممكنة. من جهة أخرى وأساسية، إن هذه التماثلات لا يمكن أن تفعل فعلها إلا على مستوى التجربة الصوفية، لكن ما إن ننزل إلى مستوى قانون العامة، حتى ينهار كلّ شيء، فتصبح الغَلَبة للاختلافات الثقافية والعشائرية وندخل في منطق حرب الديانات: إلهي أفضل من إلهك، وإذاً يمكنني أن أفعل ما يحلو لي لمجد الله الأعظم.

الآن، لماذا عنيتُ بالرؤية النقدية للأديان، لماذا هذا الانتقال من مستوى إلى آخر؟ لأنني أيقنت أننا عندما ننقل موضع هذه المماثلات التناسبية إلى سياق آخر، الفكر الحديث مثلاً، نرى أنها لا تؤدي دورها المعتاد. فهنا نواجه تصدّعاً، كأننا غيّرنا الموجة وهبطنا على كوكب عقلي مختلف. ولا يعود بإمكاننا القول إن المتحرر الحي يحوز، بالنسبة إلى المعادلة الميتافيزيقية القائلة بوحدة الذات الباطنة والكل الموضوعي، الموقعَ الأنطولوجي الذي تحوزه الذات الهيغلية بالنسبة إلى الروح المطلق، الذي لا يصير في النهاية – نهاية رحلته الطويلة في التاريخ – غير ما هو عليه في الواقع. هنا تمسي المماثلة عرجاء، ولا تفعل فعلها

على صعيد الفكر العلمي كما قد نتوقع منها عادةً، ولا صعيد التراث الفلسفي الحديث. ففي فكر هيغل ينبجس مفهوم جديد: التاريخ والتقدم المتأتي منه. هكذا، بانتقالنا من الشرق إلى الغرب، ننتقل في الوقت نفسه من كوكبة ذهنية إلى أخرى ونجد في مكان ما تصدّعاً وقطيعة جوهرية. قادني ذلك إلى أخذ القطيعات على محمل الجدّ، بل التصدعات التاريخية التي لولاها ما كان ثمة علم أو تقنية أو سيطرة للإنسان الذي أصبح وفق ديكارت "سيّد الطبيعة ومالكها". آخذاً هذه القطيعات في الاعتبار، بدأت ألتفت منذ السبعينيات إلى الحالة الراهنة للحضارات المكنّاة "التقليدية". وأدركت أن هذه الحضارات، بالإضافة إلى كونها لم تعد تقليدية بالمعنى الشائع للكلمة، بعيدة كل البعد عن تمثّل الحداثة. هي في منزلة بين منزلتين، أي بين ما لم يحدث بعد وبين ما لن يحدث البتة، بين حداثة حتمية في طور التوطّد لكنها ليست متمثّلة بالتمام، وبين تقليد في طور الانهيار ولن يتجدد البتة بشكله الأصلي. حتى الأصوليات من كل صنف، والمحاولات اليائسة للعودة إلى عصر البدايات الذهبي، إن هي إلا خديعة ووهم فاتن ومضلل لا يُفضي غالباً إلا إلى أرضٍ مَوَات. وأدركت من جهة أخرى أن آلهة القبيلة القديمة عنيدة، وأنها تنبعث بأقنعة جديدة، وأن زوال السحر عن العالم وهرب الآلهة كان له أثره المقابل. وها نحن اليوم نشهد، فضلاً عن مختلف الأصوليات، ظاهرة جديدة: إعادة السحر إلى العالم، وهي ظاهرة ليست كالقديمة، وتتجلى اليوم بفضل الافتراضية بصورة أرواحية تكنولوجية. كنت قد انكببت على تحليل هذه الظاهرة في كتابي *La lumière vient de l'Occident*، وأطلقت عليها اسم "الصيرورة الشبحية للعالم".

- يتولّد لدينا انطباع لدى مطالعة هذا الكتاب بالتحديد أنك لجأت للمرة الأولى إلى نمطي التأويل وحرصت في الوقت نفسه على التمييز بينهما لتجنب أي خلط أو اختزال.

لقد جمعت بالفعل في هذا الكتاب بين هاتين الطريقتين في المقاربة: التأويلية المضخِّمة والتأويلية الإرجاعية والنقدية. فمن جهة، نرى اليوم انتشاراً لثيمة

الفصام والوعي المختلط على نطاق الكوكب، ومن جهة أخرى، تظهر الحاجة إلى الروحانية بصورها المتعددة والخطيرة أحياناً. يكفي أن ننظر إلى التفشّي غير المسبوق للطوائف: الكنيسة العلموية وأتقياء كريشنا وشهود يهوه، فضلاً عن السمة الجاذبة للبوذية التيبتية وبوذية الزِن وغيرهما. لذلك، حاولت في هذا الكتاب أن أُظهِر وجهَي الظاهرة: التعددية الثقافية والهويات المتكوثرة ونطاق التهجين والفكر الترحالي (بوحي من دولوز) من جهة، والقارة الضائعة للروح وفضاء الاستحالات والحوار داخل ما وراء التاريخ والافتتان بالبوذية من جهة أخرى. ولكي أعطي صورة عن هذا الحوار داخل ما وراء التاريخ، أخذت أربعة أمثلة لشخصيات روحية كبيرة: الحكيم الهندي شانكارا شاريا (القرن التاسع الميلادي)، والألماني المعلم إيكهارت (القرن الثالث عشر الميلادي)، والعربي الأندلسي ابن عربي (القرنين الثاني عشر والثالث عشر)، والصيني تشوانغ تسو (القرن التاسع قبل الميلاد). يشهد هؤلاء الحكماء الكبار على توافقات وتشابهات مذهلة في علاقات الإنسان بالمقدّس والخلاص، في حين أن كل شيء يفصل بينهم: التقاليد التاريخية، والأديان الخاصة بكل واحد منهم، والمسافات الجغرافية. هم يُمثِّلون رقعاً ثقافية مختلفة، لكن لكونهم يتمتعون بتجربة باطنية مشتركة، باتوا معاصرين من الناحية التاريخية.

لنعد إلى إشكالية الكتاب الذي تطرقتِ إليه. إذا كانت الأنطولوجيات القديمة التي أسست القيم قد انهارت، وإذا كانت بنى المقدس الصلبة قد انحلّت، ولم يعد هناك حقيقة أو كينونة أو عقل كقيم مطلقة، وأصبحت جميع القيم قابلة للاستبدال في ما بينها، ما الذي نواجه اليوم إذاً؟ يرى الفيلسوف الإيطالي جياني فاتيمو أننا إزاء "أنطولوجيا ضعيفة". لكن هل هذه الأنطولوجيا نتيجةُ العدمية بوصفها "ظاهرة من تاريخ الروح"، على حد وصف الألمان؟ من جهة أخرى، حتى إن تزامنت نهاية العدمية مع عودة الديني، فإن هذه العودة لا يمكنها أن تقبل إلا أنطولوجيا متشظية، وهذا ما يُفسّر في رأيي أهمية البوذية. ذلك أن الأنطولوجيا المتشظية للبوذية، هذا إن أمكن الحديث عن أنطولوجيا أساساً، ورؤيتها السينمائية للّحظات

المتقطعة التي يمنح لَمعانُها المتتالي وهمَ الاستمرارية، تُلبي على التمام الرؤية الآنية لعالمنا. سؤال آخر: ما الذي حلّ محلّ انحلال الأنطولوجيات الكلاسيكية التي شكّلت في ما مضى أساس يقينياتنا؟ أعتقد أن تشظّي الأنطولوجيات كشف عن واقع آخر كان بمنزلة لازمته المنطقية، أي الترابطية البينية بالمعنى الواسع جداً للكلمة. تتجلى هذه الترابطية على مستويات الواقع كافة. على مستوى الثقافات أولاً، يضع في المقدمة العلاقات الجذمورية عبر تشكيلة فسيفسائية، حيث تتراكب جميع الثقافات بعضها داخل بعض مسفرةً عن نطاقات بينية من التمازج. على مستوى المعرفة ثانياً، تتجلى عبر فلسفة الاختلاف والتشكيلة الواسعة من التأويلات، وعلى أساس أن الحقائق الكبرى المؤسِّسة للأنطولوجيات القديمة فقدت قيمتها، أصبح الوجود ذاتُه سيرورة لا متناهية من التأويلات. على مستوى الهويات ثالثاً، يتجلى عبر ظاهرة الهوية بأربعين وجهاً، أي عبر تشرذم الهويات المتكوثرة والموسومة بحلة من التراكب والتجاور لحالات الوعي، فلا تستطيع أي ثقافة مأخوذة وحدها أن تلبي الوعي الواسع النطاق لإنسان اليوم. على مستوى الميديا أخيراً، هي وراء ولادة الافتراضية التي تنسج شبكة هائلة تشمل الكوكب بأسره. إن الآنية والفورية والحضور الكلي (بول فيريليو) التي تشكّل خاصيّات هذه الترابطية البينية، تجعلنا نشهد اليوم بالإضافة إلى تقلّص الزمان والمكان حالاً من الحسّ المتزامن، وإدراكاً حواسّياً متعدداً.

باختصار: إن جميع هذه الحوادث تذهب في اتجاه واحد: رفض الكتل الأحادية للمعتقدات، واللبنة القاعدية للمادة، والمنظومات الشجرية للفكر. في المقابل، هي تُعلي قيمة الفكر الترحالي والأنماط العلائقية التوددية. لا شكّ في أن البعض يُقاوم ذلك. هكذا نشهد في مواجهة العولمة انبعاث نزعات قومية متشنّجة والانتماء العشائري وعفاريت القبيلة القديمة، كما نشهد ظهور المقدّس من جديد تحت أقنعة مخيفة. كل ما تقدّم يشكل جزءاً من الشواش الذي يسم عصرنا. والحال أن سكان الكوكب اليوم على تنوع أصولهم وانتماءاتهم الدينية والثقافية متواطئون مع هذه الحوادث ويتشاركون مجتمعين المصير نفسه.

نركَبُ جميعنا سفينة واحدة، حتى إن كانت تسير على غير هدى. إن الثنائية التي كانت تفصل الشرق عن الغرب، والشمال عن الجنوب، لم تعد ذات معنى، ثقافياً على الأقل. لا أحد عربي بالتمام أو هندي أو فارسي، ولم نعد نتمتع بهويات أحادية، ولا يغير في الأمر شيئاً أن نظن خلاف ذلك، فهوياتنا باتت متكوثرة ومشرذمة، ونحن جميعاً غربيون شئنا أم أبينا. ذلك أن مكتسبات الأنوار – سواء على المستوى السياسي في الفصل بين السلطات، الذي نادى به ببراعة مونتسكيو في القرن الثامن عشر وتجسد بدقة في دستور الولايات المتحدة، أم على المستوى القانوني للحقوق الأساسية للإنسان، أم المستوى الإبيستمولوجي لفكر نقدي – هي قيم كونية في نظري، ونشترك بها مع الغرب وعلينا أن نُدمجها في نظامنا السياسي، وإلا فمصيرنا الضياع داخل هذيانات جماعية نراها اليومَ في بعض مناطق العالم. لا أحد يودّ اليوم أن يعيش تحت نير حكم توتاليتاري، اللهم إلّا إن كان يُعاني من اضطراب مازوشي. لا بد أن يعيش الإنسان في عالم علماني إن أردنا للفردية أن تزدهر، عالم من شأنه أن يقيه شرّ آفتين في زماننا: عنف الأنظمة القمعية وعنف المقدّس الّذي لا يقل إكراهاً عن سابقه، والذي ينبثق عائداً من غور العصور.

– في الفصل الذي يحمل عنوان "الصيرورة الشبحية للعالم"، تتحدث عن صيغتين للفضاء الافتراضي، فتقارن بين العالم الأوسط[1] للمُثُل كما تطور في العرفان النظري الإيراني وبين الافتراضية التكنولوجية. وتأخذ كل الاحتياطات الضرورية لئلا يتمّ الخلط بينهما، وأكدت باستمرار أنهما يُحيلان على عالمين مختلفين أنطولوجياً ولا يقعان على مسطح واحد من الوجود، مع أن عالميهما يعرضان تشابهات مبهرة. ما مستتبعات هذه التشابهات؟ وهل هنالك موضع قد يلتقيان فيه أو يتداخلان على الأقل؟

سأحاول أن أجيبك مع أنني لا أعرف إجابة واضحة حقيقةً. تتبادر إلى ذهني

١ في التصوف هو العالم حيث يتخذ الروحاني جسماً ورسماً، وحيث يتروحن الجسماني في هيئات وصور مستقلة. (م.)

بعض الأمثلة من السينما. في كتابه *The Metaphysics of Virtual Reality* [ميتافيزيقا الواقع الافتراضي]، يرى مايكل هيم Michael Heim أن الافتراضية ليست مجرّد أسلوب حياة، إنها "انزياح أنطولوجي" (ontological shift). إذا كان الحدوث عند أرسطو انتقال من الافتراضي إلى الفعلي، نشهد اليوم ظاهرة معكوسة، باتجاه الافتراضي، على ما يقول بيير ليفي Pierre Lévy في كتابه *Qu'est-ce que le virtuel?* [ما الافتراضي؟]. إذاً، الافتراضي "ترحَّلَ" وفق مصطلح عزيزٍ على دولوز. والنص التشعبي، أو الفضاء الأثيري، هو في كل مكان ومع ذلكَ لا موضع له؛ بوصفه غير قابل لأي تحديد موقعي داخل أطلس من أي نوع، يرى ميشيل سير أنه في "اللا-أين" أو في "مَجهَل". يتضمن الافتراضي كثرة من أنماط التمكين والتزمين. ويُنشئ خريطة من مستويات نعبر فيها من مقام إلى آخر: من الجواني إلى البراني، ومن الخصوصي إلى العمومي، ومن الذاتي إلى الموضوعي، ومن المؤلف إلى القارئ. هكذا، تُخضِعُ الافتراضية هويةَ الإنسان الاتفاقية إلى امتحان قاسٍ. فخلافاً للنظم الشجرية، الافتراضية ذات طبيعة جذمورية. ذلك أن أي نقطة داخِل النص التشعّبي للشبكة العنكبوتية العالمية يمكنها أن ترتبط مباشرة بأخرى، ليصبح الفضاء الأثيري شبكة هائلة بتفريعات متعددة، يقع مركزها في أيّ نقطة من نقاطها وتفتقر إلى محيط.

لنعد الآن إلى العالم الرؤيوي للمتصوّفة. دائماً ما كان هؤلاء يحددون موقع الملائكة أو "الصور المتجسِّدة" في فضاء خاص حرصوا على تمييزه عن الاختلاقي والتخيّلي. ففي العالم الرؤيوي للإسلام - لإيران على الخصوص، الذي هو بلا ريب من أكثر العوالم غنىً في هذا المضمار - أخَذَ عالم "المثال"، وهو المصطلح الذي نحته هنري كوربان، قيمة بوصفه "الإقليم الثامن[1]" تارةً،

[1] يقول السهروردي عن الإقليم الثامن: "هذه كلّها إشراقات على النور المدبّر، فتعكس إلى الهيكل وإلى الروح النفساني. وهذه غايات المتوسطين. وقد تحملهم هذه الأنوار، فيمسون على الماء والهواء وقد يصعدون إلى السماء مع أبدان، فيلتصقون ببعض السادة العلويّة وهذه أحكام الإقليم الثامن". (**حكمة الإشراق**، تصحيح كوربان، ص. ٢٥٤). ويشرح الشهرزوري بالقول: "الإقليم الثامن، أي عالم المثال، لأن العالم المقداري منقسم بثمانية أقسام، سبعة منها هي الأقاليم السبعة التي فيها المقادير الحسيّة، والثامن فيه المقادير المثاليّة، وهي عالم المثال المعلّقة الذي توجد فيه الأبدان

وبوصفه عالم "المُثُل" تارةً، وعالم "المدن البديعة للعوالم الوسطى[1]" تارة أخيرة. في هذا الصدد، يتحدث الفيلسوف والصوفي الفارسي من القرن الثاني عشر، السهروردي، مؤسس فلسفة الإشراق، عن هذا العالم بوصفه "مدينة اللا-أين"، وهي شبيهة بالعالم الافتراضي للفضاء الأثيري، مع فارق أنها تندرج ضمن كلّ ميتافيزيقي وتملك تأطيراً ميتافيزيقياً خاصاً. فالروح، كي تتجلى لرؤية القلب، تهبط إلى هذا العالم وتنال هيئةً وامتداداً، ويستحيل المعطى الحسي رمزاً، إذ هنا "يتخذ الروحاني جسماً ورسماً، ويتروحن الجسماني". وما نجده في الصور المنعكسة على المرايا[2] والهيئات الرقيقة للغاية، التي ينفذ منها النور وعلى السراب العائم، هو بصمة هذا العالم. بهذا المعنى بلاد فارس هي حقّاً أرض السّراب. كما ترين، التشابهات هائلة. لكنها لا تقع على مسطّح إدراكي واحد، فالأول يبقى على المستوى الأفقي للمحسوس، في حين يبلغ الثاني حالات علويّة من التأمّل ولا يُقاس إلا وفقاً لعمودية الوجود. مع ذلك، إن كيفيات الافتراضية لكليهما تُقدّم تشابهات مدهشة. ففي كلٍّ منهما، نتعامل مع مقامات مختلفة، وفي كليهما، يلعب أثر موبيوس دوراً كبيراً، فالأول كما الثاني أنماط تحويلية من حالة إلى أخرى. وفي العالمين نحن في اتصال مع عالم آخر، مع "اللا-أين" وما لا يمكن تعقبه. وكلاهما عالمان مترحّلان. وفي كلا العالمين نحن في علاقة مع أنماط تفعيل: محسوس في الأول، ورؤيوي في الثاني. تُظهر هذه التشابهات مدى ميل إنسان اليوم إلى غير الملموس وإلى تحول الهيئات وسحر الفوري. تدعونا جميع هذه الإمكانات التي تأتينا من التكنولوجيات الجديدة إلى أنماط

الصاعدة إلى السماء لاستحالة صعود الأبدان العنصرية إليها". (المصدر نفسه، الهامش). (م.).

١ جابلق وجابرص وهورقليا. وهي أسماء مدن في عالم المثل. يقول الملا صدرا في الأسفار إن هورقليا، بلسان حكماء الفرس، عالم المثال. ويسمى عالمُ المثال أيضاً البرزخ والشرق الأوسط. (م.)

٢ يُورد السهروردي في **حكمة الإشراق** مثال الصور المنطبعة في المرآة لتصوير عالم المثال أو عالم الخيال وتمييزه عن الوهم. فالمثالي هو المنتمي إلى عالم أوسط بين عالم الظاهر وعالم ما فوق الحس، ويُعطي مَثَلاً للصور الخيالية الصور المنطبعة في المرآة، المعلّقة لا في مجال، ولا في محل. (م.)

وجودية كانت تلوح بالنسبة إلينا، منذ زمن ليس ببعيد، بوصفها تندرج في إطار السحر والشعوذة.

أعود إلى سؤالك عما إذا كان لهذين العالمين أن يلتقيا في مكان ما. أظن أن أحد المواضع الذي قد تتطابق فيها هاتان الرؤيتان المتوازيتان بطريقة خلّاقة ومبتكرة هو الخيال العلمي. هنا يلتحم كل سحر التقنية الجديدة والتجارب فوق الحسية الآتية من تقنيات التأمل ليخلق عالماً تقنياً سحرياً لا نعرف معه لأي منهما الأرجحية، هل هي للإدراكات فوق الحسية أم لأدوات العلم التكنولوجي الهائلة.

– لقد عنيتَ بمآل الإسلام الثوري، وتحدثتَ عن "أدلجة الموروث"، وعن واقع دخول المذهب الشيعي حلبة التاريخ منذ أحدث تغيّراً في طبيعته. سأقتبس في ما يأتي واحدة من عباراتك الصادمة في كتاب "ما الثورة الدينية؟"، تقول: "وقع الدين في شرك مكر العقل، فهو لمّا أراد الوقوف في وجه الغرب، أصابه التغريب، ولمّا أراد روحنة العالم، أصابته الدنيوة، ولما أراد إنكار التاريخ، غاص في مستنقعه كليّاً". تغيرت أمورٌ كثيرة منذ ظهور هذا الكتاب، فكان الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر، وكانت حرب أفغانستان وغزو العراق. ما رأيك في كل ما سبق؟

ليس هناك ما أغيّره في الكتاب الذي تُشيرين إليه، فهو حقيقةً لم يكن كتاباً يعالج مواضيع الساعة، بل "فينومينولوجيا رؤى العالم"، كما وصفه كريستيان جامبيه Christian Jambet، مع إحالةٍ على حدث رئيس في التاريخ لا نزال نعاني من تداعياته وارتجاجات صدمته. تَخلل تأسيس الإسلام كدين للدولة انزياح وفق أربع صيغ كان من شأنها أن أسفرت عن تغيير عميق في طبيعة الدين وتداعياته في العالم. وهذه الصيغ الأربع للانزياح هي:

- الانزياح الأول تمّ من الأخروية إلى النزعة التاريخية، وسأسميه نزع الأسطرة عن الزمان،
- الانزياح الثاني تمّ من المعنى الثقافي للدين بما هو حضارة إلى معناه الحرفي

والشرعي حصرياً. أفقر هذا الانزياح الدينَ على نحو فظيع ونزع عنه كل الغنى الذي يكتنزه تاريخه، وخير مثال على ذلك المستوى الثقافي المتدني لـ"طالبان" أو التصرّفات البدائية والبربرية للإرهابيين وأصحاب اللحى من المتأسلمين،

- انزياح ثالث من الإنسان الكامل، وهو مثال الإسلام الروحي، إلى الإنسان الثوري الراديكالي. وهذا ما أطلقت عليه اسم نزع القداسة عن الإنسان،
- الانزياح الأخير من نوع خطابي، حيث حَجبت الآيات القمعية موضوعةَ الرحمة والشفقة حجباً كليّاً من الكتاب، علماً أن ثلاثين في المئة من آيات **القرآن** هي تشريعات قانونية، الأمر الذي يُظهر هول الكارثة. أطلقت على هذا الانزياح اسم تقديس العنف.

تحت سماوات العالم[١]

– أعطيتَ لمجموعة المقابلات التي أجريتها مع رامين جاهانبيغلو Ramin Jahanbegloo عنوان "تحت سماوات العالم"[٢]. يُمثّل هذا العنوان الشعري والمعبّر جداً مسيرتك بدقة تامة: العالم واحدٌ لكنه يتألف – لحسن الحظ – من "سماوات" مختلفة! قلتَ إنك تشعر في قرارة نفسك بأنك فارسي لجهة الانفعالات والعواطف، وغربي لجهة محاكماتك العقلية وانتسابك إلى بعض القيم الكونية. أقتبسُ كلماتك: "أردت دائماً الخروج من الغيتو الذهني لمفكّرٍ من الأطراف، وأن أفتح نافذة إلى الخارج، وأن أستنشق بعض الهواء المنعش، وأن أخرج عن مكانة الأستاذ الحامل للألقاب القابع داخل قوقعة من الاعتقادات القديمة. ولاح لي أن إحدى طرائق الخروج من هذه العزلة هي في الانفتاح على العالم".

ألم تكن التجربة التي مررتَ بها شخصياً، من دراستك التي أمضيتها في الغرب والسنين التي أمضيتها في التعليم الجامعي في طهران ورحلاتك عبر العالم، من الهند إلى أميركا مروراً بأوروبا... ألم تكن ذاك الشكل الأكثر ثراءً من "العولمة"، الذي طالما دعوناه بالعولمة "الثقافية"؟ أليست هذه السيرورة – أو التكوين (Bildung) على حدّ قول الألمان – مُهدّدة اليوم من العولمة الاقتصادية والتقنية، والتخلّف الثقافي والروحي الذي يرافقها على نحو يزداد وضوحاً يوماً بعد يوم؟ عالمٌ يتصنّع الوحدة وتتشابه فيه جميع "السماوات"، هل يزال "عالماً" بالمعنى الدقيق للكلمة؟

كانت أنظمة الحكم الإمبريالية القديمة عولمية على طريقتها الخاصة، وكذلك

---

١ مقابلة مع فرانسواز بونارديل

2 Paris, Éd. du Félin, 1992.

الإمبراطورية الأخمينية الفارسية التي حكمت جزءاً كبيراً من العالم القديم بين القرنين الخامس والثالث قبل الميلاد، فهي لم تكن معولَمة فحسب، بل أيضاً متعددة الثقافات والأعراق ومتسامحة جداً إذا ما قسناها بزمانها. نستطيع أن نقول الشيءَ نفسه عن الإمبراطورية الرومانية التي كانت وراء نشر الحضارة في جزء كبير من أوروبا. كان الرومانيون يَقبلون عن طيب خاطر آلهة الفريجيّين والمصريّين، وامتدّ تسامحهم إلى الآلهة الأجنبية التي تمت استضافتها بحفاوة، إلى حدّ منحها في بعض الأحيان حقوقاً مساوية لحقوق آلهتهم. جاء التعصّب، ثم العشائرية والاضطهاد الديني، مع الديانات التوحيدية، وهذا ما يقوله شوبنهاور: "الإله الواحد غيور بطبيعته ولا يتسامح مع وجود إله آخر". أضف إلى ذلك الدور الكبير الذي لعبه الاستعمار الإسباني والفرنسي والبريطاني، والعون الكبير الذي قدّمته اللقاءات الكبرى بين الحضارات ومدارس المترجمين إلى ظاهرة امتزاج واختلاط الثقافات. لا ننسى أيضاً ترجمة النصوص اليونانية القديمة إلى الآشورية ثم العربية، وترجمة النصوص العربية إلى اللاتينية، وكذلك ترجمة الكلاسيكيات السنسكريتية إلى الفارسية التي تمّت تحت حكم المغول في الهند، فضلاً عن ترجمة الشريعة البوذية الماهايانية إلى التيبتية والصينية. ولا ننسى انتشار البوذية في سائر آسيا، وفي التبت واليابان والصين، وفي جنوب غرب آسيا. لكن للعولمة التي نعيشها اليوم شأن آخر. إذ تكمن وراءها ثورة الاتصالات والافتراضية التكنولوجية التي قلبت طبيعة علاقتنا بالعالم رأساً على عقب.

– أنت تتقن التحدث بلغات عدة بطلاقة. درّست الثقافات الهندية والفلسفة المقارنة في جامعة طهران. هل يسّرت عليك دراسة الموروثات الروحية – الهندية والإسلامية على الخصوص – إدراك "وحدة العالم" على الصعيد الروحي، أم – على العكس من ذلك – أظهرت لك تنوعها وتفرّقها وشروخها غير القابلة للاختزال؟

عندما درست الهند والإسلام والبوذية وبعض ملامح الفكر في الشرق الأقصى، وتردَّدت أيضاً على بعض كبار ممثلي الفكر الإسلامي (كانت إيران

الدولة الوحيدة التي لا يزال فيها التقليد الفلسفي على قيد الحياة)، أدركت أن وحدة العالم التي تُشير إليها لا يمكن أن تتجلى إلا على مستوى التأمل الصوفي، أو – لمزيد من التبسيط – على مستوى الروحانية. لكن ما إن ننزل إلى مستوى الديانات التشريعية، فإننا ندخل فوراً منطقاً آخر يتجلى في حرب الأديان. لهذا، تجنّب الصوفيون الكبار الوقوع في شرك ألوهة عشائرية جداً وشديدة القرب من الهويات العرقية، كما سعوا إلى تصوّر حقيقة تعلو المقولة المشخصَنة لله، أكان ذلك مع "الإله الأعلى اللاشخصي" للمعلم إيكهارت، أم "الجوهر اللاامتمايز" لابن عربي، و"براهمان اللاشخصي والذي لا ثاني له" لشانكارا شاريا، و"التاو الذي لا هيئة له ولا صورة" للاو تسو، وهدفهم في ذلك هو تخليص سرّ الألوهة من المحدِّدات الثقافية. ألا يُشبِه إله إيكهارت بصورة مدهشة "الخلاء" (sûnya) الذي قالت به البوذية، والذي يلتفّ على المفهوم القَبَلي للألوهة ويقفز فوق سوء الفهم الثقافي عبر التطرق المباشر إلى ما هو جوهري، وأعني اللامتعيِّن بامتياز؟

تتجلّى وحدة العالم التي تحدثتُ عنها بتجانس التجربة الميتافيزيقية التي تكشف عنها المورثات الكبرى بوصفها إمساكاً بكلّانية العالم كتفتّح تلقائي. ما دمنا على مسطّح ما وراء التاريخ، تبقى الأنماط البدئية في ترحال من ثقافة إلى أخرى دون أن تشهد تغيّراً نوعياً، وكذلك تبقى اللغةُ لغةَ الأساطير والرموز التي لا تُختزل إلى مسطح المرموزات. يختلف الأمر عندما ندخل ميدان الديانات التشريعية أو نواجه أسس الحداثة التي تندرج مقدماتها ضمن منطق مختلف كليّاً. حتّى أننا نستطيع القول إن التشقّقات والقطيعات الإبيستمولوجية، في ما يتعلق بالأنطولوجيات القديمة، كانت مدرَجة مسبقاً في مصير الحداثة.

– كنتَ قد كتبت الكلمات التالية: "ليس العالم مشروعاً للعقل أو شبكة من القوانين الرياضية الفيزيائية، وإنما حضورٌ إلى كلّانية لا تتجلى في موضوعية الأشياء بل في تفتّح تلقائي هو أيضاً انكشاف". ألا تعتقد أن سيرورة التسوية التي نُشير إليها باسم "العولمة" هي اليوم في صدد حجب أهمية "تأويلية الانكشاف" هذه؟

لم يختفِ لغز العالم كلياً من رؤيتنا الجوانية لمجرّد أننا نعيش في عالمٍ من الأنطولوجيات المتشظية، حتّى أنني أعتقد، بخلاف ذلك، أن انهيارَ الأنطولوجيات كان له أثرٌ معاكس، وأن نهاية العدمية – على فرض أننا أوّلناها كظاهرة لتاريخ الروح – تتصادف للغرابة مع عودة الروحي. وبمعنى ما، يُصبح غياب الله فجر تجربة روحية. من ناحية أخرى، ما عادت الأديان والتقاليد الكلاسيكية مؤهلة لإرضاء الهويات التعددية لكيانات أصبحت، في حضارتنا التقنية المتعددة الألوان، كيانات مهاجرة بفكر رحالة، تعبُر من ثقافة إلى أخرى بسلاسة مماثلة لعبور البهلواني على حبل مشدود. كنت أقرأ للمرة الألف الموعظة على الجبل في **إنجيل القديس متى**، وسألت نفسي: من ذا الذي في وسعه أن يبقى على مستوى هذا المثل السامي؟ ما عدد المسلمين القادرين على متابعة التسامي الخاطف للرومي في رؤيته المتوهّجة للأشياء؟

– ذكرتَ أنك تعلّمت الصوفية على يد الشيخ الطباطبائي، وتتحدث عن هذا المعلّم باحترام وإعجاب كبيرين. كانت هذه التجربة الروحية حاسمة لك، إذ فتحت الأبواب نحو إدراك دقيق لهذه "العوالم" الموصدة أمام الرؤى العادية. إذاً، من أي منظور ترى عولمة الروحي، أي عرض الديني في الأسواق إن جاز التعبير؟ كيف السبيل إلى المصالحة بين هذا الاستخدام الأداتي وهذه الصرامة الروحية، أي الحميمية الجليلة في العلاقة مع المعلّم، والضرورية في كل تعلّم حقيقي؟

اسمحي لي أولاً بتصحيح صغير. أنا لم أتعلّم الصوفية على يد الشيخ الطباطبائي. تعلمت الصوفية ذات يوم، صحيح، لكن على يد وسطاء آخرين. لا شك في أن الشيخ أحد الأشخاص الاستثنائيين الذين قابلتهم في حياتي. وغالباً ما حضرت الجلسات التي لا تنسى والتي عقدت بحضوره مع هنري كوربان والسيد حسن نصر. أصبحت في وقت لاحق واحداً من المقرّبين إليه واستفدت أيّما استفادة من حضوره، بل أكثر من ذلك، من علمه الواسع الذي كان يغمر كامل كيانك من حيث لا تدري. أكثر ما أدهشني فيه، بالإضافة إلى

معارفه، كان انفتاحه على العالم والأفكار الجديدة، وباختصار: على الحداثة. لقد عني بكل شيء لكنه بقي خارج كل شيء، كأن انبهاره بالجديد لم ينل من عزيمته، وبكلمات أخرى: كأنه كان يُغيّر شكل الحوادث بنظرته، حتى الحوادث الأشد ابتذالاً، ومع ذلك ظلّ، أمام استعراض وتهتك العالم، متفرّجاً حيادياً وهادئاً للغاية. وأنا بالنظرة نفسها، على فرض أنني اكتسبت النزر اليسير من حكمته، أظلّ شاهداً على زماني: لا أشعر بالحنين إلى الماضي الذي لم يعد موجوداً، ولست عدائياً إزاء مستقبل أجهله.

- قلت إن نزعة التزمت الديني تُحدث اختلالاً في التوازن البيئي للموروث. ألا تُهدّد العولمة أيضاً هذا التوازن، على الأقل بمقدار ما يهدده صعود نزعات التزمت الديني؟

بدأ هذا الاختلال بالفعل قبل ظهور العولمة بفترة طويلة. فإذا ما أخذنا في الحسبان أن العلاقات الاجتماعية تتغير، أو - كما يقول الماركسيون - تُحدث أساليب الإنتاج وقوانين السوق تغيّراً عميقاً في جميع سلوكاتنا، فإن فضاء الموروث يتخلّع بالضرورة لأنه لا يقوى على الاستمرار إلا داخل توازن معيّن قائم على مقابلات وتشاكلات بين رؤية العالم وأنماط الحياة الاجتماعية الاقتصادية. فيَحدث انفصالٌ بين ما نفكر فيه وبين الطريقة التي نحيا بها، من شأنه أن يستثير صدمات شتّى يُشكّل مجموعها أعراضاً مرضيّة ذهنية تنعكس في علاقاتنا الملتوية بالواقع وفي أحكامنا المغلوطة، وباختصار: في سلوكنا الفصامي. وهذه المشكلة لا تعني الغربيين، لأنها ليست مشكلتهم في الواقع، بل مشكلة أولئك الذين يعيشونها في وعيهم الشقي. أمّا نزعة التزمّت، فهي ظاهرة حديثة كليّاً، لأنها تفترض رؤية ثورية للعالم وتستدمج، ربما عن غير وعي، كل مكتسبات الأيديولوجيات اليسارية، وأعني بذلك: مفهوم العنف بوصفه مولّداً للتاريخ، والمحاكم الثورية والحتمية التاريخية، والبغض الموجّه ضد الغرب وإمبرياليته. لا شك في أن محتوى هذا الخطاب الجديد يُفترض أن يكون إسلامياً، لكن البنى المُحدِّدة له حديثة مئة في المئة. ثمة في أسس هذه

الأدلجة سيرورة كاملة من التغريب اللاواعي، وهي تزداد فتكّاً كلّما ظلّت غير واضحة عند أولئك الذين يُجسدونها.

– في جميع كتبك، واسمح لي أن أقول أيضاً: في بنية تفكيرك وشخصيتك وثقافتك، نتأرجح بين منزلتين: الشرق والغرب، الموروث والحداثة، والفلسفة والدين. والحال أن ما هو مفيد في موقفك هو أنه يُظهر للجميع إمكان العبور ما بين هذين "العالمين"، أو إمكان "العالم الوسطي" الشهير، الذي وصفه هنري كوربان بعالم "المثال". هلّا حدّثتنا من جديد عن "الفضاء الرؤيوي للاستحالة"، الذي تقول إنه "يُرشدنا إلى المستويات المتعددة للنفس البشرية"؟

اسمحي لي أولاً أن أميِّز بين البينية كظاهرة حضارية تقع في وضع إبيستمولوجي بيني، وفق مصطلح ميشيل فوكو، وبين عالم الصور المثالية المُشار إليه في مصطلح "عالم المثال" الذي نحته كوربان. فهما لا يُحيلان في واقع الأمر على مسطح وجودي واحد. البينية هي حالة الحضارات المُكنّاة موروثة، والمحاصَرة من طرف عالمين غير متجانسين، أي أنها – كما سبق وقلت – تقع في منزلة بين ما لم يحدث بعد وبين ما لن يحدث البتة، بين الحداثة التي تترسّخ لكنها ليست مُتمثَّلة على التمام، وبين الموروث الذي يحتضر لكنه ليس ميتاً بشكل كامل. يحدث أن يهبّ المحتضرون هبّات عنيفة جداً، وإحدى صور هذه الهبّات هي الأصولية. أما عالم المثال، فلنقل إنه لا معنى له إلا داخل الإطار الميتافيزيقي لعالم قوامه الأفلاطونية المحدثة. جليّ أن هذا العالم كان مرجعية جميع الرؤيويين الكبار في الإسلام خاصة في إيران، ذلك أنه محلُّ حوادث النفس. فإليه تهبط الملائكة متّخذة هيئةً وامتداداً، وفيه تقع التّشخصنات الروحية ويحدث اللقاء مع الملاك. إذاً، إنه عالمٌ يقع بين المعقول والمحسوس، فيكتسب بعديهما على السواء: تتجسد الروح ويتروحن الجسد.

إن فضاء الاستحالة هو مفهومٌ نحتّه لإبراز تنقّل الأنماط البدئية والرموز من ثقافة إلى أخرى. فقد لاحظت أننا عندما نتعامل مع ثقافات تتسم بأنها على

وفاق – مع ما بينها من خصوصيات فردية – فإن التنقّل من فكرة أو صورة إلى أخرى يكون على مستوى المثال. لا شك أن الرمز يغيّر هيئته، لكن مضمونه يبقى على حاله، فهو إن لم يتموضع على مسطح المرموز، يحتفظ بحمولته الروحية. خذي مثال بودهيساتفا، أعني أفالوكيتسافارا[1]، الذي هو من أصل هندي، وصار كوان يين في الصين أو كوانون في اليابان، لكن ذلك لم يؤثر البتّة في الفحوى الرمزية لهذه الألوهة. أستطيع أن أسوق لك ألف مثال ومثال. ومع ذلك عندما ننتقل من ثقافة موروثة إلى الحداثة، لا يعود للتشاكلات دور تؤديه، ونفتقد إلى المقابلات وندخل كليّاً في كوكبة ذهنية مختلفة. وهنا ينبغي التعويل على أدوات معرفية مختلفة، وأن نغير مفاتيح التأويل، وأن نجد – بمعنى آخر – شبكات قراءة وفكّ شِفرة مختلفة.

– قد تنقلب التجربة البينية وتصبح "فصاماً ثقافياً" إذا ما خرجت من ثقافة موروثة مهيكلة وتراتبية ومتناغمة تناغماً موسيقياً حول هذه "العوالم" المتباينة. وهذا ما أوضحتَه على نحو لافت في "النفس المبتورة". غير أن ظاهرة تشظّي الشخصية إلى أجزاء متفرّقة لم تعد خصيصة شعوب وأفراد عالقين بين شرقٍ وغرب، بل باتت من نصيب كل فرد أصبح "جوّاب آفاق" إن جاز التعبير، وذلك بفعل التعددية الثقافية والروحية السانحة أمامه، والتبادلات التي لا تني تزداد. هل ترى هنا سيرورة تعتيم للوعي من شأنها أن تجعل الحياة الروحية مستحيلة وعقيمة، أم أنها مرحلة ضرورية وصياغة جديدة لـ"الوعي الشقي"؟

لم يعد تشظّي الشخصية محصوراً بالفضاء غير الغربي، وإنما يشمل إنسان اليوم مهما كانت الثقافة التي ينتمي إليها. إنه مصير الإنسان الرحّالة الذي صرنا إليه جميعاً. حاولت في **النفس المبتورة** أن أظهر هذه التشققات على مستوى حقول الاعوجاج، كما أنني قصدت إبراز الحوامل الاجتماعية لهذه الاعوجاجات، أكانوا من المثقفين أم الأيديولوجيين أم التكنوقراطيين أم من احترابيي الله. وسّعتُ الرؤية

[1] في اللغة السنسكريتية "الملك المتعالي"، وهو بودهيساتفا الذي يجسد الشفقة لجميع البوذيين. (م.)

في *La lumière vient de l'Occident* لتشمل الكوكب بأسره، وأيقنت أن هذه الظاهرة أصبحت كونية. لكن لا بد من ملاحظة الفروقات. بخصوصنا، إننا نعاني من غلّو في العودة إلى موروثٍ متحجِّر يصبح مع مرور الزمن موكباً جنائزياً. أمّا أنتم، فتضنيكم عقلانية أصبحت – كما أظهرت مدرسة فرانكفورت – غير عقلانية على الإطلاق، في حين تتم تلبية الحاجة إلى الروحانية لدى "غرقى الروح" في إطار طوائف تزداد استيهاماً يوماً بعد يوم فضلاً عن ضررها.

– يلوح لنا أنك، في الكتاب الذي أشرت إليه، أكثر وثوقاً مما كنت في الماضي في ما يتعلق بتمازج الثقافات والصدمة بين الحساسيات، وحتى بين الروحانيات. هل تعتقد أنك استبعدت كل خطر يتعلق بـ"الصيرورة الشبحية للعالم"؟ ألن تفاقم العولمةُ خطرَ اللبس بين اليوتوبيا (اللا–محل) أو "اللا–أين" الخاص بالموروثات الصوفية، وبين اليوتوبيا ببشرية موحّدة، التي يتمّ تعزيزها بالاستخدام الذي يُفترض به أن يكون مشتركاً للسلع الاستهلاكية؟ باختصار: أليست العولمة المؤدلَجة، أو بالأحرى التي يروّج لها كمثل روحي، آخر وأخطر يوتوبيا ابتدعها البشر؟

كان لثورة الاتصالات نتائج هائلة في بلدان العالم الثالث – أعلم أن هذا المصطلح لم يعد بريئاً من الناحية السياسية. فشبابها المحروم أي مصدر للمعلومات صار بفضل الإنترنت موصولاً مباشرةً بذاكرة العالم. لم تمرّ ترجمة *La lumière vient de l'Occident* إلى الفارسية بلا أثر في الشباب الإيرانيين. فأتوا لرؤيتي بأعداد كبيرة، وقالوا لي إن الافتراضية فتحت أمامهم أبواباً لم تكن لتخطر في بالهم وكانوا حتى يجهلون وجودها، وأنهم باتوا يعلمون الآن أنهم لا يتمتعون فحسب بهوية واحدة وحيدة، بل بهويات متكوثرة ومتعددة.

في ما يتعلق بـ"الصيرورة الشبحية للعالم"، فإن لها مظاهر عدة. هي أولاً عملية اشتراع، وبما أن العالم الذي نعيش فيه مجزّأ، فإنها تُسفر عن رؤية شِركية (polythéiste) للأشياء وتستدعي، بفضل الافتراضية، أرواحية تكنولوجية. لذا الافتراضية سيف ذو حدين: هي تُحرّض ظاهرة الصيرورة الشبحية وتُسرِّع وتيرتها،

وتجعلنا مهيّأين لأنماط وجودية مختلفة. وهي عندما تضع آنية وفورية اللقاءات حيز التنفيذ في الآن، وعندما تعلمنا العيش على مستويات زمانية متعددة، وتُتيح أثر موبيوس والانتقال من البراني إلى الجواني والعكس بالعكس. باختصار: عندما تُحرِّض التغاير، فإنها تحدث فعلياً تغييراً وجودياً ذا تشابهات مبهرة مع عالم المثال الخاص بالأساطير والرموز، من دون أن تتموضع على مسطح واحد معه. الجدير بالملاحظة أنه في عالم يفتقر إلى أطلس ميتافيزيقي خاص به، تكون كل الانزلاقات والابتكارات الابداعية ممكنة. وأظن أن سبباً من أسباب الافتتان بالبوذية هو أنها يمكن أن تشكِّل مصدر إلهامنا وأن نتكيّف مع حالة الأشياء هذه دون صدمة تذكر، ذلك أن البوذية لا تملك أنطولوجيا بالمعنى الكلاسيكي للمصطلح.

- سأتوجّه إليك بسؤالٍ بوصفك فيلسوفاً لطالما غذّى تأملاته بقراءة نيتشه وهيدغر. هل نشهد في هذه اللحظة تسارعاً في السيرورة التي سبق وتنبأ بها نيتشه، أي: العولمة كحدث "مآلي" طويل الأمد، كان قد تحضّر مع الاختيارات الميتافيزيقية التي قام بها الغرب منذ الإغريق؟

كنت قارئاً كبيراً لنيتشه وهيدغر، وبهرتني فكرة العدمية وتحولاتها في تاريخ الفكر مثلما استرعى انتباهي هيدغر بتأويله الفلسفة الغربية كنهاية للميتافيزيقا وللكينونة التي تنحجب وتختفي تاريخياً في الزمان. كان ذلك مبهراً وغايةً في الإثارة. إنْ قبلنا مقدمات عملاقَي الفكر هذين، فعلينا أن نخرج بنتيجة مفادها أننا نشهد اليوم نهاية عالم. والحال كذلك: إلى أين نذهب انطلاقاً من هذا الاختفاء الذي يكون انحلال عَقدته هو التقنية بوصفها إرادة الإرادة؟ ومثل هذه الأسئلة كثيرة بلا إجابة. لا تدلنا المدارس الفلسفية الكبرى على المخرج، والأديان غارقة في القانون، سواء الكنسي أو القرآني. يجسّد الدرب الداخلي للأديان وحده إمكاناً للهرب، لكنه يبقى محصوراً في المستوى الشخصي. على الجميع أن يختار درب خلاصه. لقد أصبح إنسان اليوم بحكم الواقع مرمِّقاً، أو إن شئتِ لاعباً.

- في أي شروط تبدو لك العولمة قادرة في المستقبل على تعزيز تطوّر روحانية حقّة؟

يبقى الدين ظاهرة تاريخية مرتبطة بفترة زمانية محددة رغم الروحانية المتضمَّنة فيه. وهذا الجانب التاريخي لم يعد صالحاً، وقد تخطاه التغير الذي لحق بالأخلاقيات. خذي مثلاً الحوادث التي وقعت في إيران سنة ١٩٧٩، والتي خلقت أجواء خانقة لكونها أفضت بالمجتمع إلى حالة ارتكاس. وخلال بضعة أشهر، عادت إلى الظهور أنماط عيش قَبَلية. هكذا تمّ الانخراط في أعمال بدائية، من إعدام بإجراءات موجزة ورجم وجلد واختطاف، خلقت أجواء كابوسية حتى اعتقد الناس أنهم يعيشون في عالم سُريالي. وتعود الهجرة الجماعية في ذلك الوقت إلى انبجاس حساسية بدئية أساساً. فجزء كبير من الناس كان موقفه من العدالة والموت وكرامة الإنسان موقفَ أي إنسان واع يعيش في هذا القرن. يتضمن الدين، بما هو شرع، فرائض مثل قانون الثأر والمكانة المتدنية للمرأة وشرعية امتلاك العبيد، وغيرها الكثير. وكلها أخلاقيات مرتبطة بفترة عفا عليها الزمن. لكن هذه الفرائض جزء لا يتجزأ من الشرع الديني، والقويمون ملزمون الامتثال لها وتأديتها. الدين هو كل هذا وذاك، وهو المعتقدات أيضاً، لكن داخل هذه القشرة، وكلؤلؤة نادرة داخل صدفة، ثمة المحتوى الميتافيزيقي الرفيع، ووحدة العالم، وعلاقة الإنسان مع الله. إن هذه اللؤلؤة هي القادرة اليوم على إثارة اهتمام المثقفين أصحاب الهموم الوجودية. أمّا الحشود المتشدِّدة التي لا يبدو أن عددها يتضاءل في بعض البلدان، فيكفيها الشرع على ما يبدو، ولاسيما أن عنف المقدّس الذي يحتويه الشرع يُرسِّخ الضغينة إزاء الحداثة والغرب، دون أدنى وعي بواقع دامغ مفاده أننا أصبحنا جميعاً غربيين في جزء منّا. ألا نجسّد، دون وعي منّا بذلك أحياناً، مكتسبات الأنوار؟ وألا نستند في حديثنا على حقوق الإنسان، حتى إن انتهكتها أنظمة كثيرة بصفاقة غير معهودة؟

طالعت كثيراً أعمال يونغ في ما مضى، وأذكر أن كوربان كان يلتقيه بانتظام في اجتماعات إيرانوس. يمكننا القول إن فكر يونغ يتميّز عن الفينومينولوجيا المعمول بها منذ هيغل بأنه يدأب على الكشف عن ما قبل تاريخ النفس البشرية،

فهو دائماً هنا "في البدء" ولم يُصبح ماضياً عفا عليه الزمان. تكمن أهمية يونغ في أنه أظهر اللغة الخاصة بما قبل التاريخ، وميّز بينها وبين المجاز، وربط خصوصاً بين الرمز وبين بنى النفس. إذاً، الرموز هي تبلورٌ للأنماط البدئية، التي هي بدورها "أجهزة النفس ما قبل العقلانية". النمط البدئي بذاته لا محتوى له، فهو غير مرئي، ونستطيع مقارنته بالحقل المغناطيسي للمحبوب، ويأخذ تجليه شكل الرمز. إن هذه الأفكار جميعها أعانتني في تحضير مفهومي حول فضاء الاستحالات.

– كتبت في معرض حديثك عن إيران: "سيغدو الدين بحكم الواقع شأناً خصوصياً". هل ترى في ذلك تطوراً خاصاً ببلدك، ناجماً عن الثورة التي وقعت فيه وحالة الوعي اليوم بسببها، أم أنها ظاهرة أكثر عمومية تخصّ أيضاً رقعاً ثقافية أخرى؟ ما السبيل إلى مصالحة هذه "الخصخصة" للحياة الدينية – المتضمَّنة في كل فصلٍ للكنيسة عن الدولة – مع العولمة بالتحديد، التي تميل إلى كونَنَة كل الخيارات وتجنيد الإنسانية بأسرها تحت لواء واحد؟

على اعتبار أننا، الإيرانيين، البلد الأول الذي خاض هذه التجربة غير المسبوقة في التاريخ الحديث، وأننا أطلقنا عنان جميع هواماتنا بعد انفجار لاوعينا الجمعي، فإن هذا التطهير أو التنفيس الجمعي يجعلنا على استعداد لفهم تفاهة هذه الأحلام الممتنعة، ولفهم أن كل عودة إلى الوراء إنما هي وهم وسراب. لهذا السبب، وللإخفاق الذي لحق بهذه التجربة، سيغدو الدين شأناً خصوصياً، على الأقل في الأذهان، إن لم يكن قد غدا كذلك بالفعل.

– إذا نظرنا إلى هذين الاتجاهين الراهنين، أي خصخصة الحياة الدينية والأولوية الممنوحة للتجربة الروحية، فما هو في رأيك الدور الذي ستكون البوذية مدعوّة لتأديته في المستقبل؟ لكن في هذه الحالة أيضاً، ألا يكون سوء الفهم قد عاد من جديد؟ أنت تقول في هذا الصدد تحديداً إن "البوذية تقوم على مفهوم رهباني للحياة". هل يذهب ولع الغربيين اليوم باتجاه هذا النوع من البوذية، أو تراه باتجاه "صناعة للسعادة" أكثر استطابية على

الصعيد البسيكولوجي من أن تكون روحانية بالفعل؟

في القرن التاسع عشر، تشوّش الغربيون كلياً من هذا الدين الذي يُنكر وجود لله أو لا يتحدث عنه البتة، فكوّنوا صورة فظيعة عن البوذية. لكن الصورة التي يُقدمها عصرنا مختلفة كليّاً. فالمماثلات الخطابية والأنطولوجيات الكلاسيكية انهارت، وزيدي على ذلك أن جميع رؤى العالم، من أكثرها قدماً إلى أكثرها تعقيداً، انتشرت في تزامنية متعددة المشارب. والنتيجة أن أساس عالمنا أصبح بوذي، أشئنا ذلك أم أبينا. فنحن إن نظرنا إلى فكرة الألم الوجودي (duhkham) وإلى الفكرة القائلة إن "الكلّ ألم والكل زائل"، رأينا أننا جميعاً معنيون بصرخة الضيق هذه. تُبرز البوذية التماسك الظاهري لعالم الشواش الذي لا بداية له ولا نهاية. ويكفي أن نصغي إلى الآليات الغامضة للاوعي حتى نفهم أن البوذية ليست إقراراً بها فحسب - بفضل النظرية المحكمة للكارما والعزيمة (cetanâ) والقوة (samskâra) - بل تُظهر لنا فضلاً عن ذلك طريق الانعتاق منها. وأخيراً، إذا لاحظنا التسلسل غير المنطقي للحوادث التي تتقاطع ويتداخل بعضها مع بعض، دون أن نعرف لماذا، نُسلّم بحقيقة أن البوذية تحاول فضّ تشابك الترابطية البينية لهذه الحبكة بأن تُظهِر لنا قانون السببية الاعتمادية. ولئن كان مذهب "اللاجوهرية" هو الجانب السلبي للعالم، فإن الظهور المتزامن لتيارت الوجود هو - على العكس - الجانب الإيجابي له. إن هذه التعددية الجذرية للعالم، وهذا التمثيل السينمائي للأشياء، لا يمكن إلا أن يُغريا الإنسان المعاصر، ولاسيما أنه يستتبع على نحو منطقيٍ تقريباً تعلّماً أخلاقياً للخلاص. يجذبنا هذا المذهب لأن عالمنا أضحى مُجزّأً ومتقطعاً وكسورياً وجذمورياً. إن مبدأ الترابطية البينية الذي تقول به البوذية ببراعة شديدة يتوافق على نحو غريب مع الواقع المتعدد ثقافياً والمتشابك لحضارتنا العالمية حيث يتشظّى كل شيء إلى كثرة من مستويات الوجود والهويات المتقاطعة، وإلى لحظات تواصل تفاعلية.

– هل تتفق مع ميرسيا إيلياد في الاعتقاد بأن أنماطاً دينية في جوهرها وغير مسبوقة البتة، قد تظهر في المستقبل لخير الإنسانية وقد تحررت أخيراً من النزعات الشمولية الدينية؟

مهما كانت الأنماط التي قد تتخذها، فإنها على ما أعتقد ستكون مختلفة عن الديانات الموروثة التي عرفناها من قرون. يتحدث البعض عن الوثنية الجديدة، وآخرون عن الديانة ما بعد المسيحية، في الولايات المتحدة الأميركية خصوصاً، وآخرون غيرهم يعلنون تجديد الإسلام ويقولون لنا إن القرن الحادي والعشرين سيكون إسلامياً، دون أن يحددوا أي إسلام يقصدون. إنني على يقين بأمر واحد: سيظلّ الإنسان دينياً بالمعنى الواسع جداً للمصطلح، والديانات القديمة لم تعد تلبي في أيامنا الحاجة الفطرية للروحانية. إذاً، كيف نجد هذه الرابطة بين عالم مفتت ميتافيزيقياً أبعدت منه جميع اللاهوتيات المؤسّسة القديمة، وبين هذه الحاجة الحادة إلى التمسك بأي ثمن بحبل نجاة؟



عصر الأنوار[1]

- لماذا، في رأيك، لم يكن مقدّراً لأفكار الأنوار أن تُولد إلا في أوروبا القرن الثامن عشر وتشعّ منها إلى سائر العالم؟ ألم تظهر في ثقافات أخرى أفكار مثل فصل العقل عن الإيمان، والحرية وازدهار الفرد...؟

هنا تكمن أصالة الغرب، في أن تكون الحركة التحريرية قد رأت النور في حيّز صغير جداً من أوروبا الغربية، أعني فرنسا وإيطاليا وألمانيا وإنكلترا. كان الغرب يشهد أزمة دائمة مرتبطة بموروثين ثقافيين: الإغريقي الروماني، واليهودي المسيحي. يرى هيلموت بليسنر[2] أن هذين الموروثين أسفرا عن توتر غير قابل للحل، إذ لا توافق بين فكر المحايثة الكوني (cosmique) والتسامي بالبركات الروحية. ويقول إن غياب التوافق هذا أدى إلى وجود "قلق خلّاق" في الروح الغربية، كان بمكانة محرض للابتكار ونزوع نحو طرح المشكلات دون قيد، ودافع جامح إلى الأنوار، وأخيراً ميلٍ إلى طرح المشكلات العلمية بحرية تامة. هذه الأشياء جميعها لا نعثر عليها في الحضارات الأخرى الكبرى للمعمورة، التي إن برعت في ميادين الفن والروح، فإنها لم تبلغ هذه العتبة الحرجة على حدّ معرفتي. غير أن تطوّر هذا التوتر الخلّاق كان على مراحل، فهو لم يبلغ نضجه الكامل بين ليلة وضحاها. اسمحي لي أن أضرب بعض

١ مقابلة مع كاترين بورتفان.

2 "Uber die Beziehung der Zeit zum Tode", in *Mensch und Zeit, Eranos Jahrbuch*, Zurich, 1951, p. 360-361.

الأمثلة. أولاً في العصور الوسطى، وبفضل تأويل مغلوط إلى هذا الحد أو ذاك للفيلسوف الأندلسي العربي ابن رشد، توصّل أساتذة الفنون بجامعة باريس – أي، الرشديون اللاتينيون في القرنين الثالث عشر والرابع عشر – إلى مذهب "الحقيقة المزدوجة"، ومفادها أن أي حقيقة قد تكون صحيحة لاهوتياً وغير صحيحة فلسفياً، والعكس بالعكس. كان هذا أول تصدّع يحدث بين الإيمان والمعرفة. حتى أن جان دو جانداں Jean de Jandun، وهو أحد أبرز ممثلي هذا التيار الفكري وشريك مارسيل دو بادو Marsile de Padoue، أعرب عن آراء بلغت من الجرأة حدّاً سيُسرُّ له بالتأكيد أي من أتباع فولتير المتحمسين. ثم أتى القرن السابع عشر وحمل معه الأنظمة الفكرية الكبرى لديكارت واسبينوزا ولايبنتز. بدءاً من هذه الفترة، أخذت المقدمات المنطقية للأنوار مكانها بالفعل، وأعلنت بداية العصر النقدي. هكذا نرى الفصل بين العقل والوحي أمراً ناجزاً مع بيير بايل الذي يُعدّ عمله التاريخي، *Dictionnaire historique et critique* [القاموس التاريخي والنقدي] (١٦٩٧)، ترسانة هائلة تزوّد منها فلاسفة القرن الثامن عشر المعروفون باسم الموسوعيين. لذلك، قال لنا ديدرو إن غرض الموسوعة – هي العمل الأبرز لعصر الأنور الفرنسي – "تغيير الطريقة المعتادة للتفكير". فتحولت المعركة منذ تلك اللحظة نحو محاربة الوثوقية لا الإلحادية، والخرافة لا فقدان الإيمان.

أما لِمَ لَمْ تظهر هذه التصدّعات في غير الغرب، فثمة إجابات كثيرة عن هذا السؤال. أعتقد أن هذه القطيعة الإبيستمولوجية تُقدّم كل الملامح الفريدة لثورة عظيمة في الروح كانت بمنزلة طفرة ثقافية لم تقع إلا في حيّز بعينه، أي الحقبة الثقافية الغربية. فهنا طرأ على الوعي الإنساني تغيُّر نوعي وذو حدّين، وظلّت جميع الحضارات الأخرى غير الغربية خارجه حتى نهاية القرن التاسع عشر. إذ لم تبدأ التساؤلات الجادة حول مشكلة التأخر أو التخلف عن ركب هذه الحضارة إلا بحلول هذه الفترة.

أودّ أن أبدي ملاحظةً في هذا الصدد. لقد بدأت ردود الفعل الأولى ضد

الأنوار في أوروبا نفسها. وكان رد الفعل الألماني في صدارتها. فقد أدى تمرّد الألمان ضد هيمنة الثقافة واللغة الفرنسيتين على أوروبا برمتها إلى ولادة الحركة الرومانتيكية العاصفة والاندفاع، وقد نجمت عن حالة من الاستياء لكبرياء وطني مجروح ومهان. جميع العباقرة الألمان الكبار، شأن ليسينغ وشيلر وغوته وهيردر، أسهموا في هذه الدفقة التحررية من ديكتاتورية الثقافة الفرنسية بحثاً عن هوية ألمانية خاصة موجّهة نحو الداخل. وكما أشار أشعيا برلين[١]، ستغذي روح التمرد هذه ضد الغرب بعد قرن من الزمن أنصار النزعة السلافية والمؤلفين الروس الكبار شأن تولستوي وديستوفسكي. يرى الأخير أن روسيا موكلةٌ مهمةً مسيحانية بصفتها "موطن الله على الأرض". والواقع أنّ الاستياء الألماني سيهدأ إلى حدّ كبير مع مرور الوقت، يكفي أن نقرأ محادثات غوته العجوز مع إيكرمان لنرى ذلك بوضوح. كان حكيم فايمار Weimar العظيم يرفض النزعة القومية الضيقة، وعندما سُئل لَمَ لم يحمل السلاح ضد المحتل الفرنسي، أجاب أنّ القتال يتطلب الحقد. "أنا لا أحقد على الفرنسيين (...) ثمّ كيف يمكنني، أنا الذي لا أرى ثالثاً لثنائية الحضارة والبربرية، أن أحقد على أمّة من بين أكثر الأمم ثقافة على وجه البسيطة، وأدين لها بجزء كبير من تكويني الفكري"[٢].

هذا الرفض للغرب الذي شغل المفكرين الألمان وأنصار النزعة السلافية الروس لفترة طويلة ما لبث أن انتقل إلى العالم الثالث بدءاً من منتصف القرن العشرين، حيث ستكتسي الدعوات الهوياتية، التي كانت تستوحي من الثقافة المضادة في الستينيات، صوراً متنوعة جداً، وستفضي في بعض البلدان الإسلامية على الأقل، مع الثورة الإسلامية التي وقعت في إيران، إلى انكفاء على الذات أو ما أطلقت عليه اسم اليباس في الهوية[٣].

1 *The Crooked Timber of Humanity*, Princeton University Press, 1990, p. 219-230.

2 *Conversations de Goethe avec Eckermann*, traduction de Jean Chezeville, Paris, Gallimard, 1988, p. 569.

3 *La lumière vient de l'Occident*, op. cit., p. 66.

- كيف تفهمون كونية الأنوار؟

تطرح كونية الأنوار مشكلة تأويلية جادة. يؤمن البعض بكونية مبادئها وحقوقها غير القابلة للارتهان، ولا يجد البعض الآخر أي سبب ميتافيزيقي من شأنه أن يُحفّز أساسها رغم إقراره بهذه المبادئ، والبعض الآخر - أخيراً - يختزلها إلى مجرّد مقدمات منطقية خاصة لثقافة خاصة. هكذا، ثمة عند النسبويين حقوق هندوسية للإنسان، وحقوق إسلامية وحتى آسيوية، لِمَ لا؟ ألم نتحدث في الثمانينيات من القرن العشرين عن "قيم آسيوية" في ما يتعلق بأخلاق العمل وبالرأسمالية والاقتصاد؟ أتذكّرُ أننا عقدنا ندوة في طهران عن الديموقراطية بحضور الفيلسوف الأميركي ريتشارد رورتي. كان رورتي يُقدم نفسه كمدافع عن الأطروحة المناهضة لأسسية (antifondationnaliste) الأنوار، أي أن مبادئ الأنوار لم تكن عنده مبنية أنطولوجياً على العقل، ففلاسفة الأنور، الذين كانوا منهمكين بالتشكيك في سلطة الكنيسة وغير قادرين على العثور على سوابق تاريخية، لم يلجؤوا إلى العقل إلا بدافع اليأس. غير أن رورتي أقرّ في النقاشات التي تلت الندوة أنه رغم غياب المبادئ الكونية، ينبغي الاعتراف بأن لدينا "حاجات كونية". أجبته بدوري أن الأفكار المتجسِّدة اليوم في الديموقراطيات الحديثة لم تعد ترفاً بل شبه ضرورة، وذلك أياً كان أساسها، لسبب بسيط هو أن الأنظمة التوتاليتارية أو الثيوقراطية أو الأوتوقراطية أنظمةٌ مكلفة للغاية، أكان ذلك على المستوى الإنساني أو الاقتصادي. كما لا يمكن مناصرتها دون تحمّل خسارة بشرية ضخمة وإهدار هائل لموارد بلد ما. من ناحية أخرى، تُنتِج الأنظمة غير الديموقراطية مواطنين سلبيين مختزَلين إلى مجرّد غريزتهم الجماعية الأولية، وعاجزين عن إدراك حقوقهم. فإن لم يكن لنا حقوق، فلا يمكن أن نحمل مسؤولية، وإن لم نحمل مسؤولية، فلا يمكننا أن نُسهم في المصلحة العامة، بل على العكس، نصبح مخربين محتملين ومترصدين لأي فرصة للتمرّد. إن الجمود الجماعي يُسهم في شلل النظام برمته. ومن ثم نصبح قدريين. صحيح أن القدرية جزء من ثقافتنا الشرقية، لكن الافتقار إلى الحرية يُعزِّز هذا الاتجاه

الوخيم. لاحظي اليوم كيف أن دنيوة فكرة العناية الإلهية أدت إلى استبدال نظرية المؤامرة بالقضاء والقدر.

أعتقد أن الحضارات غير الغربية تستطيع أن تستفيد من مبادئ الأنوار على مستويات ثلاثة: المستوى السياسي لفصل السلطات، الضروري - كما كان يقول مونتيسكيو - لمنع تعسفية السلطة، المستوى القانوني في ما يتعلق بالدفاع عن الحقوق الأساسية للإنسان مثل ضمان الحقوق الفردية، وأخيراً الإبيستمولوجي، من أجل ظهور فكر نقدي. لنتذكر ما كان يقوله بيير بايل: "لا أدري هل نحن قادرون على الجزم حول كون العوائق التي تحول دون تفحّص جيد إنما تأتي من عقل خالٍ من العلم أو من كونه مترعاً بالأحكام المسبقة". بخصوص النزعة النسبية الثقافية التي تحدثنا عنها في البداية، هي فكرة سخية لأنها تفتح آفاقاً جديدة لقبول الآخر بجميع خصوصياته، لكنها تتيح المجال أمام أنواع الجنوح والتشنّج والتمركز الخانق حول الذات، وصولاً مع مرور الزمن إلى ما دعاه الأميركي هارولد بلوم "مدرسة الضغينة".

- ما الذي يجعل حضارة كبيرة مثل الفارسية، شأنها شأن الحضارات الأخرى الساطعة، لا تشرق إشراقة الغرب الحديث؟

تتلخص المشكلة في أن الذاكرة الجمعية في الحضارات غير الغربية - مع وجود بعض الاستثناءات، خاصة في جنوب شرق آسيا - نشطة على مستويات الإدراك كافة، والناس غارقون في بحر من الأفكار المسبقة والأنماط البدئية والأمثلة الأسطورية والسلوكات المحاكية. تجد هذه الحضارات صعوبات جمة تحول بينها وبين الابتكار، ولا تقوى على التخلّص من الترسيمات الذهنية والارتدادات المتعنّتة التي تشبه الثقوب السوداء بابتلاعها كل طاقتها الخلّاقة وجرأتها على تجاوز المحظورات المضنية. ربما تكون الصورة التي أرسمها الآن كاريكاتورية بعض الشيء، ذلك أن الحضارات "الموروثة" غير موجودة خارج العقول الغافية على هدهدة حنين الماضي. فجميع حضارات الكوكب، من أكثرها بدائية إلى

أشدها تطوراً، اجتاحتها موجات الحداثة المتتالية. والمشكلة الحالية تتلخّص في معرفة المكانة التي هي عليها تاريخياً اليوم. إن أشد المتحمِّسين تستحوذ عليهم "وثنية البدايات" وفق تسمية سيوران، ولسان حالهم يقول إن العصر الذهبي بات وراءنا، ويقع في زمان الأساطير المؤسِّسة، وليس أمامنا كمنظور مشرع نحو المستقبل. لنأخذ مثالاً ملموساً. يقول جوزيف نيدام قطعاً – هو العارف الكبير بالعلوم الصينية ومعجب أيما إعجاب بإنجازاتها العظيمة – إن الدعائم الثلاثة للعلم الحديث هي: الترييض الغاليلي للعالم، وهندسة المكان، وتعميم الأنموذج الميكانيكي. لكن الصينيين، رغم اكتشافاتهم العظيمة، لم يبلغوا قط هذه الوثبة الكوانتية ذات البعد الهائل، نظراً إلى الآثار المتلاحقة التي أثارتها وقلبت نظرة الإنسان رأساً على عقب.

– ما الذي يُسبب اليوم مشكلة في فكرة الكونية أو فكرة القيم الكونية؟

أعتقد أنه الخوف من فقدان الهوية، لكن ينبغي أن نعرف أولاً ما نعنيه بـ"الهوية"، ذلك أن الهويات تغدو متكوثرة في هذا العالم المترابط ترابطاً بينياً الذي نعيش فيه. حاولت في **النفس المبتورة** أن أفسر الفصام الثقافي للحضارات غير الغربية، والمحظورات العنيدة التي تواجهها. أظنّ أن كل هوية إنما هي إقصائية وتنكر الآخر، وكل مقاومة لمكتسبات الأنوار مهما كان القناع الذي ترتديه، إنما هي بحث ميؤوس عن النقاء الأصلي. ألا نكون كالهارب من الرمضاء إلى النار، ومن الجمودية إلى الظلامية، عندما نرغب في العيش على هامش العالم؟ وما الظلامية سوى أول طريق البربرية. من جهة أخرى، أحسب أننا برفضنا مكتسبات الأنور – أي الحداثة بمعناها الواسع –لا نفعل سوى كبت هوية جديدة إنما نجسّدها – دون علم منّا أحياناً – وستتراكب بدورها فوق الهويات القديمة التي نحملها مسبقاً. فنحن مهما فعلنا وقاومنا وتحفظّنا معترضين على هذا النمط الجديد في الوجود الذي يضعنا على اتصال مباشر مع العالم المعاصر، فإننا قد تمثّلناه مسبقاً بلا وعي منّا. هذا ما أطلقت عليه في كتاب **ما الثورة الدينية؟** اسم "التغريب اللاوعي". من

الأفضل اليوم أن نُدخِل هذا التغريب إلى مسطح الوعي إذا ما أردنا الخروج من هذه المعضلة المعوِّقة. لماذا؟ لأن هذه الهوية الحديثة هي وحدها التي تحوز ملكة النقد، والتي تستطيع – للمفارقة – أن تعزز قيمة المستويات "البدئية" للوعي، وأن تمنحها حيزاً وجودياً في عالمنا المتكوثر والمجزأ.

– هل كونية القيم التي نتحدث عنها متمركزة عرقياً بالضرورة؟

كلا! وهنا تكمن المشكلة برمتها. حدث في التسعينيات في الولايات المتحدة الأميركية أن هاجم المتشددون من أصحاب النزعة التعددية الثقافية عصرَ الأنور بلا هوادة خالطين بينها وبين النزعة الأوروموركزية. وبدفع من التيارات العالم–ثالثية والماركسية والتفكيكية، من جهاز التفكيكية بأكمله إذاً، شنّوا في المقام الأول هجوماً حامي الوطيس من أجل الحدّ من التأثير الحاسم الناتج من إنشاء الولايات المتحدة. وبعد شيطنة الغرب وإلقاء مسؤولية جميع مصائب العالم على عاتقه، أرادوا إزاحة قوة المركز نحو الأطراف بالدعوة إلى نزعة متعددة المحاور. غير أن الأخيرة لا يمكن لها أن تعمل إلا إذا احتُرِمت قواعد اللعبة الديموقراطية، وإلا ستؤدي إلى حرب عرقيات وأديان. هكذا أثار أصحاب النزعة التعددية الثقافية عنصريةً معاكسة، وأتوا بنتائج معاكسة وشاذة بسبب المغالاة في تأكيد ذاتهم. وبدلاً من العمل على استعادة الحق بالاعتراف، انتهوا إلى هوامات هذيانية تختلط فيها الأسطورة بالواقع. فأصحاب النزعة الأفرومركزية على سبيل المثال، انتهوا في هذا الصدد إلى هوس بالكذب هائل. ولكي تضع النقاط على الأحرف، وضعت ماري ليفكويتز، الأستاذة في كوليج ويلسلي، كتابها *Not Out of Africa. How Afrocentrism Became an Excuse to Teach Myth as History* [ليس خارج إفريقيا، كيف أضحت النزعة الأفرومركزية ذريعة لتعليم الأسطورة كتاريخ]، بغية التنديد بشفافية ووضوح لا مثيل لهما بجميع الانحرافات المدمّرة لهذا النوع من التفكير.

– إذا كان الخطاب الكوني الذي بثّه الغرب هو المياه التي تغمر العالم برمته، شاء أم أبى، أليس من المحتمل ألا يكون سوى مجرّد طلاء خارجي؟

إن أفكار الأنوار هي بطبيعة الحال طبقة رقيقة جداً تغطي ما أمكن حضارتنا الكوكبية. ويمكن أن تتفجّر في أي لحظة تحت تأثير ثوران غير متوقع. يكفي لذلك أن يخرج الجنّي من قمقمه. هذا ما رأيناه في ثلاثينيات القرن العشرين في قلب أوروبا. لم يتمّ قطّ استئصال البربرية، بل هي تتحين فرصة مواتية لتظهر ظهوراً مفاجئاً. يذهب فاتسلاف هافيل Václav Havel إلى أننا نعيش في حضارة فريدة في نوعها، لكنها طلاء خارجي حديث العهد يخفي تشققات هائلة: "فنتلاعب بالأرقام نهاراً، ونستشير تنبوءات المنجمين مساءً"[1]. كأن وعينا المتجذر في الطبائع الجاثمة فينا لا ينجح في مواكبة ذكائنا. وهذا بالتحديد ما يكشف عنه فرويد في قرارة النفس البشرية عندما يقارن في كتابه **عُسر في الحضارة** طبقات النفس بالطبقات الأثرية للمدينة الرومانية. فخلف هذه الطبقات يختبئ للأسف الإنسان الساحر، يختبئ هتلر وستالين وبول بوت، وإلا كيف نفسّر السُعار المميت الذي اجتاح القرن العشرين وانتحار الأوروبيين الجماعي خلال حربين عالميتين أنهتا جميع الإمبراطوريات ودمّرتا القيم الأساسية للبشرية، إضافة إلى امتهانهما كرامة الإنسان وإنزاله إلى المستوى البهيمي الأكثر اتضاعاً؟ ومع ذلك لدينا انطباع بأن الإنسان لا يستخلص العبر من تاريخه.

لقد انتقلت بؤر الأزمات الكبرى التي كانت تهدد القرن العشرين إلى أماكن أخرى مع مطلع هذه الحقبة الجديدة. في كتابها *L'Ensauvagement. Le retour de la barbarie au XXIe Siècle* [التوحش: عودة البربرية إلى القرن الحادي والعشرين]، تُسلّط تيريز دلباش Thérèse Delpech الضوء على الأزمات المستقبلية بل الوشيكة التي تنتظرنا. البؤر الجديدة هي: الشرق الأوسط وكوريا الشمالية، وتايوان، وبخاصة الصين. فإمبراطورية الوسط تنتظر الساعة المواتية، تتملّكها شراهة لأن تكون غداً أكبر القوى الاقتصادية والعسكرية في العالم، ورغبة في أن تتفوق

1 *Il est permis d'espérer*, traduction de Barbara Faure, Paris, Calmann-Lévy, 1997, p. 16. et 60.

على الولايات المتحدة. وانظري أين هي أوروبا العجوز، أوروبا "المتقاعدة من التاريخ"، التي يصير دورها مبهماً للغاية. لذلك، ربما كان من الضروري تمتين الروابط بين الغربين: الولايات المتحدة وأوروبا اللتان تظلان رغم عيوبهما والمنطق التجاري الذي غالباً ما يأخذ الصدارة من القيم الأخلاقية وحدهما القادرتين على الوقوف في وجه الأخطار والأزمات التي تحيق بنا في هذا القرن الذي لا يمكن التنبؤ به البتة. تعود إلى ذاكرتي جملة لرابندراناث طاغور يقول فيها: "نحن، المتسولين أصحابَ الثياب الرثّة في الشرق، سنفوز يوماً بالحرية كرمى للبشرية جمعاء". لم أعد اليوم أوافق على هذه التمنّي الورع لهذا الشاعر الهندوسي العظيم، الذي دائماً ما كنت أكنّ له مشاعر كبيرة. إذ لكي يكون تحقق هذه الأمنية ممكناً واقعياً، كان علينا، الشرقيين، أن نستلهم من مبدأ اللاعنف الذي شكّل دافعاً لشخصيات كبرى من شخصيات القرن العشرين، شأن غاندي ومارتن لوثر كينغ ومانديلا. لكن ليس هذا ما يحدث، للأسف! فغالباً ما يفرض الإرهابيون قواعد اللعبة، وغالباً ما يسعى من يدّعون أنهم غيورون على الله إلى نهاية العالم باسم عنف لا مبرر له البتة وعقيدة تزيده غباءً. في ما يتعلّق بالعصر الذهبي الخلاصي الذي تحققت فيه العدالة التي يشتهونها، أنا لا أعرف حتّى إن وجدت في يوم من الأيام.

– تمّ إسناد النزعات الإمبريالية إلى الادّعاء الكوني للأنوار، من حملة بونابرت على مصر إلى الاستعمار. ما رأيك في ذلك؟

أعتقد بالفعل أن النزعة التوسعية والاستعمارية للغرب كانتا مكتوبتين مسبقاً في تطوره الذي لا نظير له في تاريخ البشرية. كتب كلود ليفي شتراوس في *Race et Histoire* [العِرق والتاريخ] أن البشرية عرفت ثورتين كبيرتين: العصر الحجري الحديث والثورة الصناعية التي خلقت ردود فعل متلاحقة في ميادين الحياة كافة، وهي ثورة نعرف أنها نتيجة حتمية من نتائج ظهور العقل العلمي. منذ تلك اللحظة، تلاحقت الحوادث بإيقاع متسارع مع فتح الطرق البحرية. وهذا ما أبانه

أيضاً فيرناند بروديل عندما تحدّث عن انتقال مراكز الثقل بالتوازي مع ما يسميه "اقتصاد العالم". حدث بطبيعة الحال تمركز حوالى سنة ١٣٨٠ لمصلحة مدينة البندقية، ثمّ مدينة آنفير سنوات ١٥٥٠–١٥٦٠، وتمت في وقت لاحق العودة إلى منطقة البحر الأبيض المتوسط لمصلحة مدينة جنوة حوالى ١٥٩٠–١٦١٠. بسطت أمستردام سيطرتها انطلاقاً من القرن السابع عشر، ودامت هذه السيطرة قرنين. ثم انتقل مركز اقتصاد العالم إلى لندن بين ١٧٨٠ و١٨١٥، ثم إلى ما وراء الأطلسي عام ١٩٢٩ ليتموضع هذه المرة في نيويورك[1].

في ما يخص الانعكاسات على العالم الإسلامي، أو حتى على حضارات أخرى من الكوكب، تُعدّ حملة بونابرت على مصر أعلومة. مع ذلك، ينبغي الإقرار بأن عصر النهضة والإصلاح الديني وعصر الأنوار بقيت غريبة كليّاً عن الإمبراطورية العثمانية وعن العالم الإسلامي. والعواقب الناجمة عن هذا الانغلاق هي الصدمات الثلاث التي تلقتها الإمبراطورية العثمانية والفشل المدوّي الذي نتج من ذلك، أي هزيمة العثمانيين أمام روسيا سنة ١٧٧٤، التي أجبرتهم على منح مزايا إقليمية وسياسية وتجارية للروس، ثم ضم روسيا جزيرةَ القرم سنة ١٧٨٣، وأخيراً حملة بونابرت في مصر عام ١٧٩٨، التي كان لها – وفق برنارد لويس – تداعيات كبيرة، ذلك أن بونابرت حمل معه أيديولوجيا علمانية جديدة وحيادية دينياً. فإذا ما كانت التغيرات الثقافية الأخرى تحمل تضمينات مسيحية نوعاً ما، شأن عصر النهضة والإصلاح الديني، كانت الأيديولوجيا الجديدة النابعة من الثورة الفرنسية علمانية صريحة. "حتى أنه كان في مقدورهم (المسلمين) أن يعثروا في هذا النمط من الأيديولوجيا العلمانية (...) على تعويذة من شأنها أن تكشف لهم عن أسرار المعرفة والتقدم الغربيين دون أن تعرّض أسلوب عيشهم وموروثهم للخطر"[2]. أياً يكن، استلزم الأمر أكثر من قرن كي يُدرك العالم المسلم خطورة الحلّ، ومن هنا أتت الفترة المكنّاة "النهضة"، التي تفطّن فيها مفكرو

1 *La Dynamique du capitalisme*, Paris, Arthaud, 1985, p. 91 et 107.

2 *Comment l'Islam a découvert l'Europe*, Paris, La Découverte, 1982, p. 43–44.

الإسلام الأكثر شفافية إلى التأخر التاريخي وعارضوا موضوعات مثل التأخّر والجمود بأفكار التطور والتقدّم الموروثة عن الغرب. يرى أركون أن المرحلة الأولى من النهضة تمتد من نهاية القرن التاسع عشر حتى منتصف العشرين، أما الثانية المسمّاة "حقبة الثورات"، فلا تزال مستمرة ووجدت ذروتها المذهبية والأيديولوجية في الجمهورية الإسلامية الإيرانية مع كل النتائج التي نعرفها.

- يبدو أن ديدرو، من بين فلاسفة الأنوار، يُلهمك أكثر من غيره. لماذا؟

أنا معجب كبير بالقرن الثامن عشر وبالأنوار الفرنسية. إنه عصرٌ غني للغاية بالأفكار ومبتكِر للغاية، ويتمتع فوق ذلك برهافة العقل. إنه عصرٌ ما قبل أيديولوجي لن نجد له مثيلاً في القرون اللاحقة التي ستكون عصوراً من الانقلابات والثورات والأيديولوجيات الشمولية. يُمثِّل فولتير بلا ريب الأنموذج الأولي لفلاسفة الأنوار. فقد سيطر على قرنه، وكان على اتصال مع جميع عظماء تلك الفترة، من فريدريك بروسيا إلى كاترين العظيمة في روسيا. لقد ساد على الأدب الأوروبي كمعلم بلا منازع لأكثر من خمسين عاماً. امتلكت خلال شبابي أعمالَه في ثمانين أو مئة مجلّد (لم أعد أذكر العدد بدقة) بأغلفة من الجلد ومطبوعة في القرن الثامن عشر. أتذكر أنني عندما كنت أرغب في التسلية، كنت أقرأ مقطعاً من *Dictionnaire philosophique* [الموسوعة الفلسفية] أو *Le Siècle de Louis XIV* [قرن لويس الرابع عشر] أو *Histoire de Charles XII* [تاريخ تشارلز الثاني عشر]، أو أقرأ مراسلاته ورواياته. كنت أقرأ بلا كلل أو ملل. فقدتُ للأسف هذه المجموعة الجميلة في حريقٍ اندلع عام ١٩٦٤ في مكتبتي في طهران. وما زلت اليوم آسفاً على خسارتي هذه الأعمال الكاملة الجميلة. أعتقد أن شارل دانتزيغ محقّ في ملاحظته في مؤلَّفه *Dictionnaire égoïste de la littérature française* [قاموس أناني للأدب الفرنسي] أن فولتير أحد أكثر المؤلفين الذين يُساء فهمهم: "هاتكم كيف يُحكَم على مؤلِّف يُعدّ، مع فيكتور هيغو، من أغزر المؤلفين، بالاستناد إلى ٣,٣٣% من أعماله". وما علينا إلا الرجوع إلى غوته لإعطائه حق

قدره، إذ كان قد أكّد لإيكرمان أنّ الناس لم يؤمنوا بالأهمية التي كانت لفولتير في شبابه، وبيّن له كم كلّفه العمل على أخذ مسافة منه، لكسب استقلاليته واستعادة علاقته بالطبيعة.

غير أنني أعتقد أن ممثلَي الأنوار الفرنسية الأكثر فرادة هما ديدرو والماركيز دو ساد، لأنهما يُمثلان وجهي الأنوار: النشط والمرح، والجانب المظلم. إن الفن الذي يدعونا إليه ديدرو هو فن تأليفي. لذلك إن إليزابيت دو فونتناي، في كتابها الجميل *Diderot ou Le matérialisme enchanté* [ديدرو أو النزعة المادية المنسحرة]، تُظهِر أنه عوّل على استراتيجية اختلاف حقّة. أضيفي إلى ذلك أن أشهر الشخصيات في كتاباته (الراهبة، ابن أخ رامو، العميان منذ الولادة، الصم البكم، جاك القدَري) تُضعف صَلَف الذات الغربية كقطب أحادي للمعرفة. بمصطلحات أخرى: يقطع ديدرو مع طغيان الخطاب المهيمن لخلط ومزج الأنواع كافة. لجأ إلى استراتيجية تقويضية أراد بها زعزعة النسق الجامد بتجلياته الخمسة: السياسية والميتافيزيقية والدينية والأخلاقية والرياضية. لقد أراد أساساً أن يتجاوز الفكر التمثيلي كي يُظهر تلقائية المشاعر. هذا الموقف "ما بعد الحداثي"، إن جاز الوصف، هو الذي شدّني نحوه، ثم اكتشفت أن له من المعاصرين معجبين مرموقين شأن روجر كيمبف وميلان كونديرا وكارلوس فوينتس، فضلاً عن المعجبين به من الألمان في القرن الثامن عشر شأن شيلر وغوته الذي ترجم أعماله.

– أنت مثقف إيراني، تعلّمت على يد هنري كوربان، المتخصص الفرنسي الكبير بإيران. ما الذي تحتفظ به من هذا التعلّم من موقعك اليوم؟

كنتُ أول من كتب كتاباً عن مسيرته وأعماله، وكان بعنوان: *Henry Corbin. Latopographie spirituelle de l'Islam iranien*. وإذ كتبته، ذلك لأنني وبلدي ندين له بدين هائل. قابلت كوربان في مطلع ستينيات القرن العشرين، وكنت وقتها متخصصاً باللغات الهندية القديمة ومدرّساً في جامعة طهران. وضعني كوربان

على طريق العلاقات بين الهند والإسلام، وعلّمني حدثاً ثقافياً رئيسياً هو ترجمة أعمال سنسكريتية إلى الفارسية في ظل حكم المغول والعمل الاستثنائي لداراه شكوه، ولي عهد تلك الإمبراطورية ومترجم *cinquante Upanishads* إلى الفارسية. وأنا إن أصبحت متخصصاً بالدراسات المقارنة، فذلك بفضل كوربان، وهو منهج اكتسبته وأعانني كثيراً في أعمالي اللاحقة. خلاصة القول: كنت شاهد عيان على عمل كوربان خلال أكثر من سبعة عشر عاماً إلى أن وافته المنية. وفضلاً عن أنه ألهمني ببحوثي حول العرفان في الإسلام، إذ كان مشرفاً على أطروحتي الدكتوراه مع أوليفيه لاكومب، جعلني أيضاً أفهم الوقائع الدينية بالمعنى الواسع للكلمة، وذلك أياً كانت اللغة التي تُعبّر عنها، أكانت أسطورية كما في لغة الموروثِ الهندي، أو لغة الهيئات "المثالية" في التصوّف الإيراني الإسلامي. لقد شكّل حضوره مصادفة سعيدة لنا، نحن الذين كنّا رفاقه الروحيين، لأنه ترجم لحظات الفكر الإيراني الكبرى – نبش كوربان أجزاء كاملة من قارة روحية غير معروفة في الغرب –بلغة واضحة ومفاهيمية، فظهرت الأفكار القديمة مكتسيةً لبوساً جديداً ومشرقاً. المفارقة أن العالم الإيراني كان ينبعث من جديد على يده في لغة ديكارت، وكانت أفكاره تكتسي بصبغة شبه حداثية عند نقلها إلى الفرنسية. وفي هذا نكون جميعاً، الفرس، مدينون له. خلاصة القول: كان كوربان يُمثّل الإنسانوي الأوروبي بكل نبله وانفتاحه. كان معجباً أشد العجب بالفكر الألماني، وترجم هيدغر وبارت Barth، وكان مفتوناً بوليام بليك William Blake والأفلاطونيين المحدثين في كامبريدج، ومتمرِّساً في فلسفة العصور الوسطى والفكر الحديث. لكنه كان أولاً وقبل كل شيء، بالإضافة إلى كونه مستشرقاً عظيماً، "مفكراً للروح". هذا الجانب من شخصيته لا يعرفه كثيرٌ من مواطنيه. ورغم حبه الجمّ لبلاد فارس، ظلّ فرنسِياً كبيراً وأوروبياً حقّاً. لم يتحول عن دينه البتة، فكل تحوّل عن الدين عنده يُشكك في أصالة شخصه والعرى الوثيقة التي تربطه بجذوره المسيحية. ظلّ كوربان باحثاً لا يعرف الملل، حاجّاً من الغرب باحثاً عن شرق الأنوار.



‘أحد أفضل المفكّرين الإيرانيين’

Financial Times

كيف نفكّر اليوم في عالمنا بين العقلانية التنويرية والموروثات الدينية والمتطلّب الديموقراطي؟ ما الاهتمامات الوجودية التي تسكن الوعي في الشرق والغرب؟

يسعى داريوش شايغان في هذا الكتاب إلى تحليل أثر الغرب وقيمه الكونية في شرقٍ فقد بوصلته، وذلك في محاولة لتحديد الوجه الجديد لفكر لا يقوم على صراع الحضارات، بل على الاحتفاء بالهويّات المتعدّدة.

يرسم هذا الكتاب المسيرة الفكرية الاستثنائية لقطب من أقطاب الفكر الذين درسوا العلاقة بين الشرق والغرب، وقد صاغ منذ أكثر من ثلاثين سنة مفهوم «أدلجة الدين» الذي يرى أن الممارسة الفكرية لا تقتصر على الفلسفة والتاريخ والتصوف، وإنما تشمل جميع أنواع الإبداع، ولاسيما الأدب.

داريوش شايغان (1935-2018) كان واحداً من أهم المفكّرين المتخصصين بشؤون إيران المعاصرة والشرق الأدنى. كتب في الفكر والفلسفة، وتولّى إدارة ’المركز الإيراني لدراسة الحضارات‘. صدر له عن دار الساقي: ’أوهام الهويّة‘، ’ما الثورة الدينيّة؟‘، ’النفس المبتورة‘.



www.daralsaqi.com

ISBN 978-614-03-2109-0



